بازرسی شد
۳۶ - ۲۷

بازدید شد
۱۳۸۲

۶۷۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه شامل ۳ کتاب ۱- تقریرات شریف العلماء
مؤلف ۲- شرح عرشیه احسائی ۳- تفسیر مجمع البیان
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۶۲۶۶۳
۳۲۴۳
۵۴۷۸

۴۴۲۶

١

هذا الكتاب من الكتب النادرة النفيسة

وهو تقرير درس شريف العلماء ذكره

تحت رقم ١٦٢٦ ولم يعرف المقرر ولم يظفر به صاحب الذريعة وان كان قد ذكره في ... المقرر فانه ذكر تقريرات تلامذته

الحق بآخره شرح العرشية للشيخ احمد

٢٠٧٠

الاحسائي ناقصا و

عدة اوراق من تفسير مجمع البيان

٩

٨٧٨

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل اعلم ان العلماء قد اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال شتى يجيء ذكرها ان شاء الله وتحقيق الحق يستدعي
تمهيد مقدمات الاولى في تحقيق معنى العبادات والمعاملات والتميز بينهما بحسب المفهوم والحقيقة ثم اعلم ان لفظ العبادة قد يطلق ويراد
بها الماهية المخترعة من الشارع ومن المواضع التي يذكر فيها لفظ العبادة ويراد بها هذا المعنى المقام الذي بذلوا فيه
جهدهم في اثبات ان الموضوعات المستنبطة الشرعية توقيفية مثل الاحكام حيث قالوا ان الموضوعات التي يطلق عليها احدها
الموضوع الذي يكون من قبيل العبادة اي اللفظ الموضوع بازائها كلفظ الصلوة والصوم ونظائرهما فهو توقيفي مثل الاحكام
فلا يمكن التطرق اليه الا ببيان الشارع خاصة انتهى كلامهم المتعلق باستشهادنا في المقام وقد يطلق ويراد بها الافعال التي
يتوقف صحتها على النية المتقرب الى الله سبحانه في العبادات بهذا المعنى الثاني اعم منها بالمعنى الاول لان من جملة الامور الواضحة
الظاهرة عند الفضلاء ان كل الماهيات المخترعة من الشارع المطلوبة من جانبه مما لا بد في اتيانها على الوجه المطلوب المستلزم
للاطاعة النية المتقربة اليه سبحانه وليس بالعكس لان من الافعال ما كان مطلوبا للشارع مع انه ليس من جملة الماهيات المخترعة
عنه المجعولة كقوله اكرم العلماء واحسنوا بهم فطلوبية ماهية الاكرام والاحسان اللذان افادهما هذان الامران مع
وعدم كونهما من المجعولات للشارع كلاهما امران بديهيان واما لفظ المعاملة فهو ايضا يطلق على معنيين الاول ما يقابل
المعنى الاول من معنيي العبادة فحينئذ المعاملة عبارة عما لا يتطرق اليه اختراع من الشارع وجعل من قبله والثاني فهو ايضا
ما يقابل المعنى الثاني من معنيي العبادة فنقول المعاملة ما لا يتوقف صحته على النية المتقربة اليه تعالى ومن البيان الغني عن
البيان ان المعاملة بمعناها الاول اعم منها بمعناها الثاني لان كل ما صدق عليه انه ما لا يتوقف صحته على النية يصدق عليه
انه ما لا يتطرق اليه اختراع من جانب الشارع لانه ما من مخترع منه وما من مجعول له الا وقد لوحظ فيه جهة الاطاعة التي
تحققها على النية وليس الامر بالعكس كليا لجواز ان يوجد ماهية غير مخترعة من الشارع مطلوبة له فبملاحظة كونها مطلوبة
له لا بد لنا في اتيانها على الوجه المطلوب المستلزم للاطاعة من النية فاذا طلب منا اكرام زيد مثلا يجب علينا في مقام اكرامه
قصد الاطاعة الملزوم للنية المتقربة مع ان ماهية الاكرام ليس من الامور المجعولة له والذي يحصل به والذي ينكشف لك المقام انه
نقول انك قد عرفت في علم الميزان ان كل امرين يكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا يكون بين نقيضيهما ايضا كذلك لكن بعكس
العينين فعلى هذا نقول انك قد عرفت انفا ان المعنى الاول للمعاملة نقيض للمعنى الاول للعبادة وكذا المعنى الثاني للاولى نقيض للمعنى
الثاني للثانية لان المعنى الاول للاولى ليس الا الماهية التي ليست بمخترعة من الشارع والمعنى الاول للثانية ليس الا الماهية المخترعة
من الشارع فثبوت وصف التناقض بين هذين المعنيين اظهر من ان يخفى لان التناقض بين الايجاب والسلب لا يخفى
امره وكذا الامر بين المعنيين الثانيين للاولى والثانية لان المعنى الثاني للاولى ليس الا ما لا يتوقف صحته على النية كما ان المعنى الثاني
للثانية ليس الا ما يتوقف صحته على النية ومعلوم ان بين هذين المعنيين ايضا ليس الا التناقض باعتبار الايجاب والسلب المستلزم للتناقض
فاذا نقول اذا كان النسبة بين المعنيين المذكورين للعبادة هي العموم والخصوص مطلقا فلا بد ان يكون النسبة بين المعنيين

المذكورين

٢

المذكورين للمعاملة النقيضين للمعنيين المذكورين للعبادة ايضا كذلك لكن بعكس العينين لان من جملة ما تقرر وثبت
في محله ان النسبة بين النقيضين هي النسبة بين العينين لكن بعكسهما وان اختلج في بالك شيء في المقام فارجع الى
الميزان ثم اعلم ان محل النزاع وموضع التشاجر سواء كان في العبادات ام في المعاملات ليس الا في الثاني من
معنييهما فان النهي المتوجه الى الفعل الذي يتوقف صحته على النية او لا يتوقف هل له دلالة على فساده ام لا ثم
انك قد عرفت التمايز بينهما بحسب المفهوم والحقيقة وقد عرفت ايضا النسبة بينهما مفصلة لكن انت خبير بان مصاديقهما
وجزئياتهما مما يقع فيه الاشتباه لان من الافعال ما يعلم قطعا بالدليل الخاص ان صحته مشروطة بالنية واتيانه
على الوجه المطلوب لا يكون الا بالنية فيحكم بانه من العبادات ومنها ما يعلم قطعا بالدليل ان صحته غير موقوفة
على النية فيحكم بانه من المعاملة ومنها ما يشك انه هل هو من الامور التي صحتها مشروطة بالنية حتى يحكم بانه
العبادة او غير مشروطة حتى يحكم بانه من المعاملة في المعيار الذي ينبغي ان يكون في ايدينا بحيث يصح ان يحكم
بان هذا المصداق من جزئيات العبادة او من المعاملة موقوف على تحقيق كلام وهو انه لا شك ولا شبهة في
ان العبادات لا بد فيها من الرجحان والطلب وتحققهما موقوف على الامر فثبت ان كل عبادة مأمور بها وان كان
الامر اعم من العبادة التي لا بد فيها من النية المتقربة فاذا نقول ان من الاوامر ما نعلم قطعا بالدليل الخاص ان المهم
والمقصود منه ليس الا التوصل المحض بمعنى ان الغرض الاصلي منه نفس تحقق الفعل المخصوص في الخارج حتى يحصل به
الغرض المترتب عليه كالامر بغسل الثوب المقصود منه حصول الطهارة المجوزة المصححة لدخول العبادة المشروطة
بها لانا نعلم بالاجماع ان مثل هذا الامر من الاوامر التوصلية المحضة من غير ان يشوب من جهة التعبدية ايضا ومثاله
في العرف والعادة ايضا كثيرة لانا كثيرا ما نعلم ان المولى اذا قال لعبده اسقني الماء ليس مقصوده الا السقي ورفع العطش
فلو حصل هذا الغرض من غير مباشرة المأمور سقط توجه الامر بالنسبة اليه لان المفروض ان المقصود منه قد حصل
فلا معنى لتوجه الامر اليه ثانيا ومنها ما نعلم قطعا بالضرورة او غيرها من الادلة ان الغرض الاصلي منه ليس الا التعبد
المحض من غير ان يتطرق اليه الحيثية التوصلية كالصلوة ونحوها من العبادات المتمحضة في جهة التعبدية ومنها ما نعلم
بالدليل انه ذو جهتين كالامر بالايمان والطهارة من الوضوء والغسل الواجبين لغيرهما في ان مصالحهما لا كمال غسل
الثوب ولا كمال الصلوة بل مما يجتمع فيها الحيثيتان فعلى هذا لو وصل الينا امر مطلق مجرد عن القرينة بحيث نشك في
انه من اي قسم من هذه الاقسام الثلثة حتى نحكم بمقتضاه بمعنى انه لو كان من القسم الاول نحكم قطعا انه غير مشروط
بالنية فيكون من المعاملات جزما ولو كان من القسم الثاني نحكم انه لما لم يكن فيه الا جهة التعبدية فيكون من
العبادات يقينا ولو كان من القسم الثالث فنحكم من كل جهة بمقتضاها فان قلت قد ظهر مما قلتم ان الاوامر التوصلية اذا
حصلت الاغراض المطلوبة منها على اي نحو سقط توجه الامر الى المأمور ثانيا مثلا اذا قال المولى لعبده اسقني الماء
فحصل الماء عنده لا من غير العبد سقط توجه الامر اليه ثانيا فمقتضى هذه القاعدة ان من توضأ من غير نية ومع بطلان
الوضوء فليكن سقوط الامر بالوضوء بالنسبة اليه ثانيا مقتضيا مع ان الامر في هذه الصورة ليس كذلك لان بطلان
الوضوء مما لا شك فيه وبطلان الصلوة المأتي بها بهذا الوضوء ايضا امر ظاهر ولم يسقط الامر الينا ثانيا قلت
الحال على ما ذكرت نظرا الى ملاحظة نفس التوصلية لكن توصلية مثل الوضوء بالنسبة الى الصلوة لم يثبت من الشرع
الا على الوجه المتضمن للنية المتقربة وبالجملة فلنرجع الى اصل المطلب فنقول اذا شك في امر مجرد عن القرينة هل هو

من هذا القسم او ذاك القسم فالمنيا الرجوع الى العرف ولكن مقتضى التحقيق بعد الرجوع الى فهم العرف ان الاوامر المجردة
عن القرينة يفهم منه عند العرف جهتان جهة التوصلية وجهة التعبدية لان المولى اذا قال لعبده اسقنى الماء
فسقاه العبد من غير قصد الاطاعة والانقياد صار العبد مورد المذمة العقلاء فحسن الذم كاشف عن ان
العرف يفهمون من نحو هذه الاوامر جهتين فالاوامر الشرعية وان كان مقتضى قواعد الاصل ان يكون حالها كحال
الاوامر العرفية للادلة الدالة على ان الخطابات الشرعية يلزم ان يكون على وفق الخطابات العرفية لكن لما كان
الفرق بين الاوامر الالهية والاوامر العرفية فى غاية الظهور لان الاوامر العرفية يحتاج الى تحصيل الامر نفسه الى تحصيل
الغرض منها ولما كان الاحتياج بالنسبة الى المولى امرا ثابتا محققا فدعوى كون الاوامر الصادرة من اهل العرف
المجردة عن القرائن ذا جهتين مقرونة بالصواب يشهد به اولوا الالباب ولما كان البارى منزها عن
الاحتياج فاوامرها وان كانت معللة بالاغراض الصحيحة لكن ليست راجعة الى نفسه المقدسة بل راجعة الى حال العباد
واذا لاحظنا حال الاوامر الالهية بالنسبة الى العباد وجدناها على قسمين قسم يحصل الغرض المترتب عليه من غير نية و
قسم يحصل الغرض المترتب عليه مع النية ففى الامر المطلق الصادر من الشارع فشك فى حاله انها او شوقف فى
مقام الاجتهاد ولكن فى مقام الفقاهة يحكم بانه من اى بالمامور به من غير نية فقط الى قاعدة الاشتغال لان الاشتغال
نقل المصدود الامر ثابت فيحتاج البراءة اليقينية منه الى الاتيان بالمامور به مع النية فيه ان لنا آية عامة تدل
على ان الاوامر الالهية المطلقة مما لابد الا يؤتى بها مع النية وهى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا شك فى ان
الاطاعة لا يتحقق عند العرف والعادة ولا يصدق لها عند العقلاء الا مع قصد الانقياد والامتثال فحصل من تلقائها غير
ما ذكرنا ان مقتضى القواعد فى الاوامر الالهية المجردة عن القرائن وجوب اتيانها مع النية فلا يبعد ان يمسك
على المطلوب فى المقام ايضا بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ووجه الدلالة ان الاية بظاهرها
تدل على ان المقصود الاصلى من اوامره تعالى ليس الا ان العباد مكلفون باتيان اوامره تعالى اخلاصا لوجهه الكريم وتقربا
اليه بالعظيم لكن يمكن ان يقال ان الاية وان كان ظاهرها والا على ما تمسك به من وجوب حمل اوامره على
التعبدية المحضة لكن بظاهرها ايضا يدل على خلاف ما ذهبوا اليه من ان الاوامر الالهية كذا نواهيها تابعة للدواعى
الكامنة فى المامور بها لان ما يستفاد من ظاهرها ليس الا انحصار سبب اوامره ودواعيها فى العبادة مع الاخلاص لان
الاية بمنطوقها تدل على ان العبادة مع الاخلاص من جملة دواعى اوامره ومفهومها تدل على ان غير العبادة غير داع لاوامره
بل الداعى لاوامره منحصر فى العبادة المقرونة مع النية الخالصة لحضرته الكريم اللهم الا ان يقال ان الحال على ما ذكرت لكن الاية
معارضة بحكم القوة العاقلة بان اوامره تعالى لابد وان يكون تابعة للمصالح الواقعية الكامنة فى ذوات الاشياء كما ترد فى
حكمها فى محله وقد ادعى استادنا الشريف ان الاية المذكورة معارضة ايضا باية اخرى وهى قوله تعالى ام ربى بالقسط ولكن
وجه المعارضة بعد لم يظهر لى فتدبر ايها الثانية فى بيان معنى الصحة والفساد فى كل من العبادات والمعاملات فاعلم ان
فى معنى الصحة فى العبادات قولين فقال المتكلمون صحيح العبادات ما وافق الشرع وحصل به امتثال امر الشارع سواء
كان مسقطا للقضاء ام لا ومحصوله امتثال امر الشارع الاعم من الامر الواقعى كما صرح به استادنا الشريف والذى يقتضيه
التحقيق ان يقال ان المراد بالموصول فى قولهم ما وافق الشرع ما يمكن وقوعه ويتحقق فى الخارج على وجهين كالصلوة
فان لها وجهين وقوعها بارا كانها وشرائطها فهى صحيحة وعدم وقوعها كذلك فهى باطلة فعلى هذا لا يرد ما قيل

هنا

الى العباد

٣

هنا من ان تعريف صحة العبادات بهذا التعريف تعريف الشىء بالاعم فينتقض طرده بما ليس من افراد المحدود
من نحو المعرفة ورد الوديعة والختان مثلا لانه ليس شىء منها مما يقع على وجهين فان الاول اداء المال
والثانى تسليمها الى مستحقها والثالث وقوعه على الوجه المعروف الشرعى فان لم يكن كذلك فلا معرفة ولا رد ولا ختان
والذى يختلج بالبال ان يقال ان هذا التعريف يمكن ان يشمل صحة العقود والايقاعات ايضا اذ لا يبعد ان يقال ان العقد
الصحيح ما وافق الشرع باشتماله على جميع الامور المعتبرة فيه شرعا حتى يترتب عليه الاثر الشرعى بلا شبهة هذا واما الفقهاء
فذهبوا الى ان الصحة فى العبادات عبارة عن اسقاط القضاء والفساد عدمه والمراد من هذه العبارة وتفسيره
يمكن ان يكون احد الامور الثلثة الاول ان يقال ان المراد من قولهم هذا رفع وجوب القضاء بعد القول بثبوته
الثانى ان يقال ان المراد من هذا التعريف ما لم يجب معه القضاء والثالث ما من شانه ذلك على تقدير ان يكون له قضاء
لكن انت خبير بانه لو بنى الامر على الاول لزم تعريف الشىء بالاخص فينتقض عكسه بالصلوة العيد الصحيحة ونحوها مما لا قضاء
له كالقضاء نفسه ايضا والنوافل الغير المؤقتة والثانى ايضا لا يخلو عن الفساد لانه لو بنى الامر عليه لانتقض طرد التعريف
بصلوة العيد الفاسدة فتعين الثالث لانه لا غبار عليه لانه يصدق على صحيح العيد انها بحيث لو كان لها قضاء
لسقط بها وبالجملة تعريف الفقهاء بعد امعان النظر فيه يرجع مآله الى ان الصحة فى العبادات عبارة عن موافقة
الامر الواقعى فعلى هذا الصحة عند المتكلمين اعم منها عند الفقهاء وثمرة الخلاف بين الفريقين فى الصلوة بظن
الطهارة اذا ظهر خلافه وعلم المصلى انه لم يكن متطهرا حين اتى بهذه الصلوة فانها صحيحة عند المتكلمين لانها
مما وافق الامر الظاهرى اذ المامور به فى وقت الاداء لم يكن سوى هذه ووجوب القضاء بامر جديد وفاسدة عند الفقهاء
لانها لم يطابق الامر الواقعى ولم يسقط القضاء بها وذكر للقاعدة فروع كثيرة منها ما لو نذر احد لاول من نرى
فى هذا اليوم متلبسا بصلوة صحيحة درهما فراى زيدا بالصلوة فاعطاه الدرهم ثم ظهر خطاؤه فى ظن الطهارة
فعلى مذهب المتكلمين لا يسترد منه الدرهم وعلى مذهب الفقهاء يسترده ويشتر جمعه ومنها لو حلف بان يعتق عبدا صلى اليوم
صلوة صحيحة فعلى مذهب المتكلمين يجب العتق اذا وقعت الصلوة على الوجه المذكور ولا على مذهب الفقهاء قال بعض
الاعلام ولو اوردت مثال هذه التفريعات لم تكن عزيزة فان كل مسئلة عزيزة الثمرة يظهر ثمرتها فى النذور والوقف
والوصية وامثالها فتفطن انتهى قال استادنا الشريف فى المقام كلاما شريفا وهو انه ان كان النزاع بين الفريقين
فى مجرد الاصطلاح والتسمية فلا كلام لنا على احد الفريقين فى البين لانه لا مشاحة فى الاصطلاح وان كان كل من
كلتا الطائفتين قائلا بان ما اخترته من التعريف فهو مما ثبت عند عرف المتشرعين لا غير قلنا كلام على المتكلمين بحيث
لا محيص لهم عنه وهو انه يلزم من القول بصحة استعمال لفظ الصحة فى الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه عند عرف
المتشرعة والحال انه لم نجد احدا من المتشرعين يقول بها بل كل من له ادنى انس باصطلاح المتشرعين قاطع وجازم
بصحة سلب الصحة عن هذه الصلوة عندهم فان قلت اذا كانت الصحة عند الفقهاء عبارة عن موافقة الامر
الواقعى فما وجه تقييد اطلاق الصحة على هذه الصلوة عندهم ما لم يظهر خلافه مع انهم فى هذه الحالة لا يكون قاطعين
بان هذه الصلوة مطابقة وموافقة للامر الواقعى فالازم عليهم عدم صحة اطلاق الصحة على هذه الصلوة مع ان المتشرعين
قد استمر ديدنهم على اطلاق الصحة على هذه الصلوة ما لم يظهر خلافه قلت نعم استعمال المتشرعين الصحة على هذه الصلوة
ثابت من غير نكير ووجهه انه اذا كان اللفظ معنى حقيقى وترى فى البعيد شبحا وتظن ان هذا الشبح هو المعنى الحقيقى

لذلك اللفظ يصح لنا اطلاق هذا اللفظ على هذا الشيء عند العرف والعادة بلا تامل وريبة مع انه يحتمل ان
يكون هذا الظان مخطئا في ظنه ولا يكون هذا الشيء عين مدلول ذلك فكلما ادعى الفقهاء اطلاق الصحة
على الصلوة المأتي بها بظن الطهارة وظهر خلافه فلان من لاد في انس بعرف المتشرعين يكون مصدقا بثبوت
صحة سلب الصحة عن هذه الصلوة عندهم فيما قررناه لك ظهر لك ان اي الفريقين احق بالامن واما الصحة
في المعاملات فليس للعلماء في تفسيرها عبارات مختلفة بل لا اختلاف تم في معناها في العبادات بل كلهم ذهبوا الى
ان الصحة في المعاملات عبارة عن ترتب الاثر الشرعي وحصول غايته كالبيع والطلاق فان الغرض المطلوب
من الاول انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع ومن الثاني حصول المفارقة وهدم العقد فان كان كذلك
فهو صحيح ويمكن وجه تقييدهم الاثر بالشرعي لئلا يصدق الحد على ما يترتب عليه اثره العقلي كالاكل والشرب
المترتب عليهما اثرهما اعني الشبع والري اذا عرفت هذا فاعلم ان المتبادر من ترتب الاثر عند عرف المتشرعة هو
الترتب الواقعي لا المعنى الاعم مثلا اذا تزوج رجل امرأة ادعت انها غير مزوجة بلا مانع فلم يظهر كذبها
في دعواها فهي مصدقة لقولهم مصدقات والعقد الكذائي محكوم بالصحة فاذا ظهر خلاف دعواها فترى ان المتشرعة يقولون ان
هذا العقد ليس بصحيح مع انه قد ترتب عليه الاثر الظاهري فصحة سلب الصحة عنه عند المتشرعين دليل وامارة ان
المتبادر هو ما ادعيناه لا المعنى الاعم لكن قد يشكل الامر في بعض اقسام العبادات من حيث انه هل هو صحيح
ام فاسد ام ليس شيئا منهما بل هو واسطة بينهما كصلوة المسافر اذا اتى بها تماما نسيانا مع انه وظيفته ليست الا القصر
في المشهور وعلى ان هذا الشخص اذا تذكر في الوقت انه لم يات بما هو وظيفته فيجب عليه اعادة تلك الصلوة واذا لم
يتذكر حتى خرج الوقت فلا يجب عليه قضاؤها فان قلت ان هذه الصلوة كانت صحيحة فنقول كيف تكون صحيحة
مع انها لم تقربه الاسقاط اعادتها ثانيا في الوقت فان قلت انها كانت فاسدة فنقول كيف تكون فاسدة
مع انها لا تكون لها قضاء في خارج الوقت فان قلت انها تكون واسطة لا صحيحة ولا فاسدة قلت انه ينافي
على انحصار العبادة في كلتا الطائفتين كما شف عن ان الواسطة غير معقولة لكن مقتضى التحقيق انها محكومة
بالفساد لان صحة سلب الصحة عنها عند المتشرعة بلا اشكال وريبة لان من تتبع اقوالهم واطلع على اقوالهم يحكم
بانهم لا يطلقون الصحة الا على العبادة التي يكون مسقطة لاتيانها ثانيا في الوقت وفي خارجها على وجه السلب
الكلي فظهر مما ذكرنا ان كل ما يجب لها القضاء يجب لها الاعادة وليس كل ما يجب لها الاعادة في العبادات
والمعاملات ما هو هل هو الفساد ام الصحة اعلم انه قد اختلف العلماء في مقتضى الاصل الاولي فيهما الاقوال ان
مقتضى الاصل الاولي الفساد مطلقا سواء كان في العبادات ام في المعاملات والثاني الفساد في العبادات والصحة
في المعاملات لكن الاول هو المنصور عند الجمهور وتحريره على وجه يظهر به حقيقة الحال يحتاج الى التنبيه على
امرين الاول انه لا شك ولا شبهة في ان الاشكال في ان كلا من العبادات والمعاملات ينقسم الى اقسام
ثلثة مثلا العبادة قسم منها ما نقطع بالدليل الخاص الخارجي انها صحيحة مثلا نقطع بالضرورة والاجماع
ان الصلوة مع الحمد والسورة صحيحة قطعا ومسقطة للقضاء جزما وقسم منها ما نقطع بفسادها بالدليل الخارجي ايضا
كالصلوة الفاقدة للركوع مثلا لان فساد هذه الصلوة امر محقق بالاجماع المحقق وقسم منها ما نشك في انه هل
هو صحيح ام فاسد كالصلوة الفاقدة للسورة ولا يتمسك بالاصل الا في هذه الصورة وكذا الحال في المعاملات لان

علم الفقه عبارة عن ... بغير ما ادعيتم من الفقه [illegible] الحكم الشرعي [illegible]

محل القضا التحاقها المثال [illegible] ان [illegible] الاصل [illegible]

منها

منها ما نقطع بصحته كالتذكية بالالة الحديدية ومنها ما نقطع بعدم صحته كالبيع الربوي مثلا ومنها ما نشك في صحته و
عدمه كالتذكية لا بالالة الحديدية بل بالخشب الحاد والقاطع مثلا فانا نشك في ان الذبح بالخشب الحاد هل هو مفيد عند الشارع
من اقسام التذكية المؤثرة للاثار الصحيحة ام لا وفي المعاملات ايضا لا يتمسك بالاصل الا في هذه الصورة الثاني في ان الاكثر لا شك و
الشك والشبهة في كل واحد من العبادات والمعاملات اما في الحكم او في الموضوع والثالث في المقامين ايضا اما ان
يكون هو المباشر للعمل ام غيره فلنا في هذه المسئلة مقامان مقام في العبادات ومقام في المعاملات وفي كل واحد
من المقامين ايضا مقامان لان الشك في العبادات اما بالنسبة الى الحكم ام الى الموضوع وكذلك في المعاملات فلنذكر
امثلة المقامات توضيحا للمقصد وتبيينا للمرام فنقول اذا اتى المكلف بالصلوة لا مع السورة وكان قاطعا بانه عامد
بها لا هذه الصلوة مخصوصة اي الفاقدة للسورة وكان شاكا في ان هذه الصلوة هل تبرئ ذمته عن التكليف بالصلوة
المامور بها ام لا فيصدق على هذه الصورة انها صورة تكون الموضوع فيها معلوما ومشخصا عند المكلف مع عدم معلومية
حكمه من الصحة والفساد عنده فهذه مثال للشبهة في الحكم فقط في العبادات واما المثال في الشبهة في الموضوع فيها فنفرض
ان المكلف مثلا يقطع بان الصلوة لا مع السورة مثلا فاسدة ومع السورة صحيحة وانه اتى بالصلوة لكن عرض له الشك في ان
هذه الصلوة المأتي بها هل هي الصلوة مع السورة حتى يحكم بانها صحيحة والتي صارت لا مع السورة حتى يحكم بانها فاسدة واما
المثال في الشبهة في الحكم في المعاملات فنفرض ان المكلف مثلا عالم بان هذا الغنم المذبوح مثلا قد حصل ذبحه لا بالحديد لكن
شاكا في ان التذكية الشرعية هل تحققت في ضمن هذا الذبح ام لا واما المثال في الشبهة في الموضوع فيها فنفرض ان المكلف مثلا
قاطع بعدم تحقق التذكية الشرعية في غير الة الحديد لكن قد حضر عنده غنم مذبوح مثلا بحيث يحصل له الشك في كيفية ذبحه هل حصل
بالحديد ام لا اذا عرفت ما ذكر من الامرين فاعلم ان الذي تقتضيه النظر ان الاصل الاصيل الاولي هو الفساد بالنسبة الى كل المقامات
اما في العبادات فبلا خطر اصل الاشتغال وتوضيح المطلب انك قد عرفت فيما مر ان الصحة في العبادات ليست الا موافقة المأتي
بها للامر الواقعي حتى يصير موجبا وموجبا لاسقاط القضاء ثانيا فحينئذ هذا اذا ثبت وجوب الصلوة وتحقق اشتغال ذمة المكلف
بها جزما فاشتغال الذمة بشيء يقيني فعلا بحيث حصل القطع بارتفاعه منها فاذا اتى المكلف بالصلوة لا مع السورة وكان
شاكا في كونها مبرئة للذمة ام لا وبعبارة اخرى كان شاكا في كونها مسقطة للقضاء ام لا فنقول الامر بالصلوة ثابت
~~ومسقط كان مشكوكا فيه هنا بالنسبة الى العبادات والمعاملات فاعلم ان مقتضى الاصل الثانوي هذا بالنسبة الى~~
الشاك الذي يكون هو المباشر للعمل بنفسه واما بالنسبة الى الشاك الذي يكون هو غير المباشر فلنفرض ان احدا نذر لمن صلى
صلوة صحيحة ان اعطاه درهما ولكن كان شاكا في صحة صلوته وعدمها فنقول ان الشخص الناذر قد اشتغل ذمته بوجوب الوفاء
بنذره فمقتضى الاشتغال لم يتحقق ما لم يقطع بان هذه الصلوة قد اتى بها على وجه تكون مسقطا للقضاء ومبرئا ذمته من التكليف
ومعلوم بقاء الامر الواقعي فعلى هذا نقول الامر ثابت ومسقط على هذا النهج كان مشكوكا فيه فنستصحب الامر السابق واما في المعاملات
فلانك قد عرفت فيما مر ان الصحة فيها ليست الا ترتب الاثار فان صحة البيع مثلا عبارة عن انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى
البائع مع ان الاصل بقاء كل منهما على ما كان عليه وصحة النكاح مثلا عبارة عن حلية البضع للزوج ولزوم الاطاعة على المرأة
ولزوم المهر والنفقة على الزوج وغير ذلك من الاحكام والتكاليف لاصل البراءة واستصحاب عدم هذه الحوادث التي كانت
مسبوقة بالعدم الاصلي الازلي واذا عرفت جميع ما ذكر من التقريرات المتعلقة بالتحقيق في مقتضى الاصل الاصيل الاولي
بالنسبة الى العبادات والمعاملات فاعلم انه اذا كان الشاك غير المباشر مع كون شكه متعلقا بالموضوع سواء كان في

العبادات ام في المعاملات فقد ذهب العلماء الى ان له اصلا ثانويا يمكننا التمسك به على الصحة في كلا المقامين اعني في العبادات
والمعاملات وهذا اصل اصيل مجمع عليه عند الكل مثلا اذا نذر احد لمن صلى صلوة صحيحة ان يعطيه درهما فراى مصليا ولكن
كان شاكا في صحة صلوته وعدمها فالواجب على الناذر العمل بمقتضى الاصل الثانوي ان يحكم بصحة صلوته بناء على ان
الاصل في افعال المسلمين الصحة ويجوز له ان يعطيه الدرهم المنذور فمقتضى الاصل الثانوي في هذا المقام مخالف
لمقتضى الاصل الاولي وحجية هذا الاصل والتمسك به مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه وكذا يجب العمل بمقتضى هذا الاصل في
المعاملات ايضا مثلا اذا حضر عند احد غنم مذبوح بيد المسلم ولكن كان شاكا في ان ذبحه هل تحقق على الوجه الشرعي ام
لا فالواجب عليه العمل بمقتضى الاصل الثانوي والحكم بجواز اكله ونحوه من الانتفاعات واما اذا كان الشاك غير المباشر لكن
كان شكه متعلقا بالحكم في كلا المقامين فليس له اصل ثانوي حتى يتمسك به بل الواجب عليه ح ليس الا العمل بمقتضى الاصل
الاولي فيجب الحكم بالفساد مثلا اذا نذر احد لمن صلى صلوة ان اعطاه درهما فراى من صلى صلوة بدون
السورة لكن كان شاكا في صحتها وعدمها فح ليس له ان يجوز اعطاء الدرهم متمسكا بان الاصل في افعال المسلم الصحة لانا
نقول ان المتمسك ان كان يدعي بان فعل هذا الشخص هذا الفعل كان دليلا على الصحة فعلا بالنسبة اليه فقط او يقول ان فعله هذا
كان دليلا بالنسبة اليه وبالنسبة الى غيره ايضا او يقول يكون دليلا بالنسبة الى غيره فقط فعلى الاول يلزم المحذور ان الاول
الدور لان كون فعله دليلا على صحته يلزم كون الشيء دليلا على نفسه فيلزم الدور والثاني يلزم زيادة الادلة على
الادلة الاربعة المعروفة وعلى الثاني فيلزم المحذور ايضا اما بالنسبة اليه فكلاهما يلزم ما تحقق كما عرفت تقريره واما بالنسبة الى غيره فل
لمحذور الاخير وعلى الثالث فيلزم ايضا المحذور الاخير فتدبر واما اذا كان الشاك هو المباشر فليس له اصل ثانوي يمكنه التمسك
به لا في العبادات ولا في المعاملات مطلقا سواء كان متعلق شكه الموضوع او الحكم نعم قد يكون له دليل خاصة جزئية في موارد
جزئية يمكنه التمسك بها على الصحة لا سيما في العبادات وجميع ما ذكرنا لا يخفى صدقه على من له ادنى انس بابواب الفقه من
العبادات والمعاملات فتامل في ان تنقيح المرام جدير بالتامل التام في المقام هذا تمام الكلام المتعلق بالقول الاول
في المسئلة واما القول الثاني فنقول ان من قال ان اراد بقوله الاصل في المعاملات الصحة ان مقتضى الاصل الاصيل الاولي
الصحة فنقول انك قد عرفت فيما حققنا ان مقتضى الاصل الاولي سواء كان في المعاملات او في العبادات ليس الا الفساد
وان اراد به جواز اعطاء المكلف ماله اخاه واخذ مال غيره لان الناس مسلطون على اموالهم فنقول ان اراد هذا المعنى
من لفظ الصحة وان كان صحيحا جائزا لكن انت خبير ان الصحة بهذا المعنى ليس له ربط وارتباط بمقصودنا في المقام وان
اراد به بقوله الاصل في المعاملات الصحة ان مقتضى الاصل الثانوي الصحة فنستفسر منه ونقول يا اخي من اين تحصل لك
هذا الاصل وباي شيء صار سببا لتاسيسه وتاصيله فان اجيب بان هذا الاصل قد استفدناه من عموم الكتاب اعني قوله تعالى
اوفوا بالعقود فنقول التمسك بهذه الاية الشريفة لا يجديك نفعا بوجوه الاول ان مدلول لفظة اوفوا ليس الا ثبوت
الحكم التكليفي اعني ايجاب الوفاء بالعقود ومعلوم ان معنى الصحة في العبادات اعني ترتب الاثار ليس مدلولا لاوفوا سواء
كان مطابقيا او تضمنيا او التزاميا اما الاول والثاني فلا مرية فظاهر واما الثالث فنقول انا اذا رجعنا الى الوجدان
والعرف والعادة لم نفهم من نحو هذه العبارة الا ترتب الاثم على تركه من غير ان نفهم من نحو هذه العبارة شيئا اذ لو قال مثلا
الاب لاحد لصاحبه اعط مالك لهذا الشخص الفقير لم يفهم من هذه العبارة في العرف والعادة الا مطلوبية الاعطاء عند
الامر من غير ان يستفهم من هذه العبارة ترتب اثار مال المامور الى المامور له فغاية ما يستفيد من كلمة اوفوا

ليس

ليس الا مطلوبية الوفاء سواء كانت مطلوبيته بحصول ترتب الاثار ام لا وبالجملة ترتب الاثار امر خارج لا ملازمة بينه
وبين ايجاب الوفاء بالعقد لا عقلا ولا عرفا فالتمسك بالاية الشريفة على تحقق ترتب الاثار ليس له وجه الثاني انا
لو سلمنا وتنزلنا ان الامر في الاية يفهم منه ترتب الاثار فنقول ان العقود جمع محلى باللام يفيد العموم بحسب اصل الوضع في
المعنى الظاهر المتبادر منه عند اللغة والعرف ان كل عقد ينعقد باي نحو يخترع يجب الوفاء به ويكون حكما شرعيا والحال
في الدين وشريعة ومنهاجا من جملة شرايع سيد المرسلين ينبغي ترتب ما اخترع اثاره عليها بدون حصر وضبط
وتعيين في عدد مخصوص ثابت من استقراء الاحكام الشرعية بهذا المعنى الظاهر مع انه ملزوم للفساد والظاهر اعني الحرج في
المدرج في المعاملات يلزم منه ان لا يكون المعاملات بجموعها على النهج المقرر بين الفقهاء وفي الكتب الفقهية من الانحصار في
البيع والصلح والهبة وغيرها من الامور المضبوطة في الاعداد المحصورة ولا يكون لها كيفية خاصة وهيئة خاصة من صيغها
وعربيتها ومواليتها وساير شرايطها واحكامها مضافا الى ان هذا المعنى ملزوم للخلل العظيمة وهو لزوم تخصيص الاكثر
المستهجن في لفظ العقود اعني خروج اكثر الافراد بل الباقي كالعدم بالنسبة الى الخارج الثالث ان الاية الشريفة مما فسر
بتفسيرات كثيرة مختلفة متغايرة في معناها فمن المفسرين من قال ان لفظ العقود عبارة عن اوامر الله تعالى ونواهيه فحاصل
معناها ايجاب الوفاء باوامره تعالى ونواهيه مطلقا سواء كان في العبادات ام في المعاملات ومنهم من قال ان الله تعالى
لما اخذ في كتابه الكريم في غير موضع منه عهودا ومواثيق عديدة من العباد في خصوص ولاية علي بن ابي طالب عم فاشار الى ايجاب
الوفاء بتلك المواثيق والعهود بقوله تعالى اوفوا بالعقود فلفظ العقود اشارة الى المواثيق المعهودة بين الله تعالى
والمخاطبين بهذا الخطاب والحاصل ان ذلك موقع لتفاسير المتعددة المذكورة في محالها المكثرة للاية الشريفة بالاجمال فكيف
يصح بها الاستدلال الرابع وتقريره يحتاج الى بيان قاعدة وهي انا اذا شككنا في كون وجوب الشيء مطلقا او مشروطا
فمقتضى الاصل الاشتراط عملا حفظا ان الاصل براءة ذمتنا من التكليف لكن مراعاة هذه القاعدة وان كانت في غير صيغ
الامر لازمة اما فيها فلا نظر الى اطلاقها فلان المتبادر من اطلاق لفظ افعل ليس الا طلب الفعل من غير ان يكون
مشروطا بشرط فعلى هذا فنقول مفاد هذه الاية لا يخلو عن اقسام ثلثة لان لفظ العقود اما محمول على العقود السابقة
او على العقود اللاحقة او على الاعم منها فعلى الاول فالمقصود ان كان الامر باقيا على اطلاقه لكن يلزم التخصيص المخالف للاصل في
لفظ العقود وعلى الثاني مع كونه ملزوما للتخصيص المخالف للاصل يلزم ان يحمل الامر على الاشتراط الذي يكون معنى مجازيا
له ومعلوم ان حمل اللفظ على المعنى المجازي مخالف للاصل من غير نكير وان بنى الامر في الاية على النقل والثالث فيلزم
احد الامرين المخالفين للاصل اما استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ان قلنا بان صيغة الامر حقيقة في الاطلاق و
مجاز في الاشتراط لان الحكم بالوفاء بالعقد المدلول للصيغة او مطلق بالنسبة الى العقود السابقة ومشروط بالنسبة
الى العقود اللاحقة او عموم المجاز ان قلنا بان الصيغة قد استعمل هنا في مطلق ايجاب الوفاء بالعقد الذي يكون قدرا مشتركا
بين المعنى الحقيقي للصيغة وبين المعنى المجازي الذي لم نحكم فنقول اختيار التقدير الاول والحاصل ان الاخيرين اما بالنسبة الى التقدير
الثالث لان دوران الامر بين الاول والثالث راجع الى تعارض التخصيص مع المجاز وقد تقرر في محله ان التخصيص اولى من المجاز
واما بالنسبة الى الثاني لان دوران الامر بين الاول والثاني راجع الى تعارض التخصيص فقط مع التخصيص الملزوم للمجاز فلا شك
ان التخصيص فقط اولى فيلزم ان يحمل العقود على العقود السابقة نظرا الى القواعد اللفظية فيصير حاصل معنى الاية الشريفة
ايجاب الوفاء بالعقود السابقة فيصير جملة ساقطة عن درجة الاعتبار في مقام الاستدلال عقلا ولولا الاتصال والحال

[illegible]

وهو كسابقه يحتاج الى البيان في عدة شريفة وهي ان الخطاب من حيث هو خطاب سواء كان شرعيا او عرفيا ينقسم
اولا الى قسمين تعليقي وتنجيزي لان مدلول الخطاب اما مطلوب للآمر من غير ان يكون مشروطا بتحقق شيء اخر
اولا فالاول هو التنجيزي والثاني هو الاول ومثالهما في العرف والعادة كثير مثال الاول كقول المولى لعبده اشتر لحما
ان كان من الغنم ومثال الثاني اشتر لنا من غير ان يقيده بحيوان دون حيوان ثم الثاني ايضا ينقسم الى اقسام
اربعة الاول الخطاب التنجيزي الحقيقي وهو عبارة عن خطاب يكون الداعي اليه وقوع مدلوله في الخارج ويعتبر فيه
امور الاول كون الفعل الدال عليه الخطاب مقدورا للمامور وممكنا صدوره عنه في الخارج والثاني كون الامر
عالما باتيان المامور المامور به في الخارج او كان محتملا لوقوعه عنه في الخارج والثالث كون الداعي الى صدور الخطاب
تحقق نفس الفعل في الخارج بحيث لو اتى المامور بالمامور به في الخارج يثاب عليه وان لم يات به يعاقب عليه و
مثاله في العرف والعادة قول المولى لعبده خط هذا الثوب اذا كان المقصود من هذا الخطاب هو صدور
الخياطة عنه بحيث لو اتى بها العبد يثاب من جانب مولاه وان لم يات فيعاقب الثاني التنجيزي الابتلائي الساذج
وهو عبارة عن خطاب ليس الداعي اليه الا العقاب على ترك مدلوله فيعتبر فيه ايضا امور الاول كون مدلوله مقدورا
للعبد والثاني كون الامر عالما بان المامور لم يات به في الخارج مع وسعه وتمكنه عنه في الخارج والثالث انحصار
علته الغائية في مجرد العقاب ومثاله في الشرعيات تكليف الكفار والعصاة بالفرعيات لان من القواعد
عند العدلية كون الكفار مكلفا بالفروع ثم نقول تكليف الكفار بالفروع ليس الا من هذا القسم فلتحقق جميع
ما يعتبر فيه في هذا التكليف اما تحقق الامر الاول فيه فلكونهم متمكنين من الايمان الذي يكون صحة العبادات
مشروطة به واما تحقق الثاني فيه فلان الله تعالى لما كان عالما بما كان وما سيكون يكون عالما بالضرورة بان
الكفار لم يطيعوه ورسوله ولم يؤمنوا بهما مع ان الاطاعة والايمان كانا مقدورين لهم في الخارج بالضرورة
واما الثالث فلضرورة ان الله تعالى لم يكلفهم الا اتماما للحجة عليهم ليكون العذاب عليهم حقا وقسطا الثالث
الخطاب الابتلائي المشوب بالمامور وهو عبارة عن خطاب لا يكون الداعي اليه الا الثواب على توطين المامور
نفسه وتهيئها على وقوع الفعل ويعتبر فيه ايضا امور الاول عدم كون الفعل مقدورا للمامور في الخارج والثاني
جهل المامور بعدم مقدوريته له في الخارج والثالث كون الامر عالما بعدم [illegible] والتوطين على الفعل عن المامور ومثاله
في الشرعيات كون ابراهيم مكلفا بذبح ولده لتحقق جميع ما يعتبر في هذا القسم في هذا المثال لا يخفى حتى
تفهم كون هذا المثال مصداقا لهذا القسم ولما كان هذا النحو من الخطاب بالنسبة الى اصل التوطين على الفعل حقيقيا
مطلوبا منه وقوع التوطين في الخارج وصدوره عن المامور في العين وبالنسبة الى نفس الفعل الذي عليه الخطاب
ابتلائيا سمي بالمشوب ثم الرابع الخطاب الابتلائي الذي يكون ذا جهتين وهو الخطاب الذي لا يكون الداعي اليه الا
العقاب على ترك التوطين على الفعل المستفاد من الخطاب ويعتبر فيه ايضا امور الاول كون المستفاد من الخطاب
غير مقدور لمن توجه اليه الخطاب مع كونه جاهلا بعدم مقدوريته له الثاني كون الامر عالما بان المامور غير آت وغير
موجد للتوطين على الفعل في الخارج مع كون التوطين باي نحو في الخارج ميسورا له الثالث انحصار العلة
الغائية للخطاب في العقاب على ترك توطينه نفسه على الفعل ومثاله في الشرعيات كون المرأة التي تعلم حيضها غدا مكلفة
بصوم ما فيه مع كون الباري تعالى عالما بانها لا تصوم في النهار الا انها تفطر عصيانا وان صارت حائضا بعد الافطار

فالمقصود

٥

فالمقصود من هذا الامر ليس صدور الصوم منها في الخارج لان تكليفها بالصوم مع انه تعالى عالم بانها تصير حائضا
في وسط النهار تكليف بما لا يطاق قبيح على الحكيم على الاطلاق بل ليس تكليفها ح الا توطين نفسها على الصوم
لما لا تصوم في النهار ولو على سبيل التوطين بل تفتح باب الافطار على نفسها في اول النهار عاقبها الله تعالى على تركها
هذا التوطين فهذا الخطاب لها بالنسبة الى هذه المرأة كان ابتلائيا نظرا الى نفس الصوم لعدم مقدوريته
لها في الخارج كذا ابتلائي بالنسبة الى توطينها نفسها على الصوم في الخارج لكونه تعالى عالما بانها لم تقر بها تمت
في النهار ولو على التوطين فالداعي لهذا الخطاب ليس الا العقاب على ترك التوطين وظني انك بعد تامل فيما ذكرنا
ظهر لك وجه تسمية ذلك الخطاب ابتلائيا بذي جهتين فتامل واذ قد عرفت اقسام الخطاب فلنرجع الى اصل المطلب
ونقول انه لا شك ولا شبهة في ان اوفوا خطاب بالنسبة الى المشافهين الحاضرين في زمان صدوره وحال
حين كونهم مخاطبين بهذا الخطاب لا يخلو من ثلثة انحاء لانهم جميعهم بحيث لا يصدر منهم فردا ممن لا يصدر منه العقد
فقط او كان بعضهم ممن يصدر منه العقد وبعضهم ممن لا يصدر منه العقد او يكون كلهم ممن يصدر منه العقد فعلى التقدير
الاول لكلمة اوفوا اما خطاب تعليقي او تنجيزي لا سبيل الى الاول لان الله تعالى لما كان عالما بعواقب الامور وعلمها
بعدم صدور العقد منهم يلزم ان يكون الخطاب التعليقي بالنسبة اليهم سفها لان قوله تعالى اوفوا بالعقود مع هذا
الفرض في قوة ان لو تحقق اوفوا بالعقود ان تحقق العقد منكم وهذا يستلزم جواز الامر بالفعل المشروط مع علم الامر با
انتفاء شرطه وقد ثبت بطلانه في محله ولا سبيل الى الثاني ايضا لان الخطاب التنجيزي اما محمول على الحقيقي او على الابتلائي
باحد اقسامه الثلثة لا سبيل الى الاول لان المقصود من الحقيقي ليس الا وقوع الفعل في الخارج في طلب الحكيم على الاطلاق
وقوع الفعل في الخارج مع علمه بعدم وقوعه ملزوم للقبح بالضرورة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانك بعد التامل تعرف
بان حمل اوفوا على التكليف الابتلائي باقسامه المذكورة مما لا ربط له بالمقام واذا عرفت فساد اندراج هذا الخطاب
تحت هذه القاعدة على التقدير الاول فلا يحتاج عدم اندراجه تحتها على التقدير الثاني الى البيان وتوضيح فساد
ان يكون حال المخاطبين على ما في التقدير الثالث ثم نقول لما كان الباري تعالى عالما بعواقب الامور جاز
ان يكون عالما بان كل عقد يصدر منهم في الزمان المستقبل يكون جامعا للشرائط المعتبرة الشرعية وان لم يكونوا
عالمين بان هذا العقد الذي يصدر منهم كان جامعا للشرائط لان ترتب الاثر الشرعي على العقد لم يستلزم كون العاقد
عالما بتحقق الشرائط الموجبة للترتب فعلى هذا يمكن ويجوز ان يكون المراد من الاية ايجاب الوفاء بالعقود الصحيحة التي
تصدر منهم في الازمنة الاتية فاذا جاز ان يكون الاية محمولة على هذا المعنى لم تمسك بهذا العقد الذي حصل الشك
في صحته وفساده مما لا يسمن ولا يغني من جوع فتم فان قلت حمل الاية على ما ذكرته يستلزم القبح وهو محال على الحكيم
تعالى وجه الاستلزام ان من المسلم عند المحققين افادة الجمع المحلى باللام الاستغراق افادة ظاهرة فحملها على ما ذكرته
حمل على خلاف الظاهر مع ان الله تعالى اجل من ان يخاطب قوما بما له ظاهر واراد خلاف ما هو ظاهر منه الا مع نصب
القرينة وهي هنا مفقودة قلت سلمنا ان ما ذكرنا هاهنا خلاف ظاهرها ولكن لا نم ان ارتكاب خلاف ما
هو ظاهر من اللفظ قبيح على اي نحو اتفق بل لفقد القرينة المسلم من قبحه حين اداءه الى الاغراء بالجهل ولزوم الاغراء
في المقام ممنوع والسند هاهنا ان الله تعالى لما كان عالما بعواقب الامور جاز ان يكون عالما بان كل عقد يصدر
منهم يكون جامعا للشرائط الصحيحة وان لم يكونوا عالمين بان ما صدر منهم من العقد كان جامعا للشرائط نظره

في العرف والعادة كثير مثلا نفرض ان المولى يكون عالما بان عبده لا يكون قادرا الا على اكرام اربعة اشخاص
من العلماء وليس ايضا مقصوده الا اكرام عبده هذه الطائفة مع كون العبد جاهلا بمقصوده ومع ذلك لو خاطبه
بقوله اكرم العلماء لم يستلزم الاغراء بالجهل مع ارادة من اللفظ خلاف ما هو ظاهره بالضرورة وتحقق القرينة
ووجودها في نحو هذه المقامات على سبيل الحتم غير مسلم لان كون المجاز ملزوما للقرينة ليس من باب التعبد
بل القدر المسلم من كونه ملزوما للقرينة عند العرف والعادة مبني على ان ارتكاب المجاز في مقام يكون ارتكابه فيه
بدون القرينة مستهجنا وحيث لا يلزم من ارتكابه استهجان عند العرف فلا دليل على كونه ملزوما للقرينة كما
يشهد بذلك عدم استهجان المثال المذكور وما نفاه عند العرف والعادة لكن التحقيق في المقام ان يقال ان هذا
النحو من الخطاب وان لم يكن مستلزما للاغراء بالجهل بالنسبة الى المخاطبين الحاضرين مجلس التخاطب لكن بالنسبة
الى الغائبين مثلا الذين شاركوا المخاطبين في مدلول هذا الخطاب فمنع استلزامه مكابرة صرفة مع ان بناء
العرف والعادة يساعدنا مثلا اذا خاطب السلطان طائفة مخصوصة من رعاياه حاضرة عنده بقوله اكرموا
العلماء وكان في المقام قرينة تدل على اشتراك الغائبين الحاضرين في مدلول هذا الخطاب لم يحمل الغائبون ذلك
الخطاب حين وصل اليهم الا على ظاهره وان كان مقصود السلطان من هذا الخطاب حين القاه الى المخاطبين
اكرام بعض من العلماء مع علمه بان المخاطبين لم يكونوا قادرين على اكرام كل العلماء بل لا يكونوا الا طائفة
المقصود اكرامهم وانت خبير بان من تامل فيما ذكرنا ظهر له ان حمل اللفظ المقصود المذكورة في الآية على العموم فيجب
حمل اللفظ على خلافه يحتاج الى دليل فتأمل ومما يناسب ذكره في المقام تحقيق ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا اعلم
ان ما يستفاد من عبائر اكثر الاصوليين ان لفظ الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال والتعبد والاخر
اتيان المامور به على وجه يسقط به القضاء ومرجع هذين التفسيرين احدهما لهذا اللفظ بمعنى الاجزاء حيث قد يكون
الفعل مجزيا قد يطلق بمعنى انه امتثل الامر عند ما اذا اتى به على الوجه الذي امر به وقد يطلق بمعنى انه مسقط للقضاء واذا
علم معنى كون الفعل مجزيا فقد اتفق الكل على ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يكون مجزيا بمعنى كونه امتثالا
للامر وذلك مما لا خلاف فيه واما ما نقل عن القاضي عبد الجبار في كونه مجزيا بالاعتبار الاخر وهو انه لا يسقط القضاء
ولا يمتنع مع فعله طلب الامر بالقضاء ثم بعد نقل عبائر كثير من العلماء في بيان محل النزاع قال وبالجملة كلمات القوم
في تحرير محل النزاع وان امتثال الامر يقتضي الاجزاء مختلف في الغاية ولذا نقتصد بيانا النقل عبائر جملة منهم بعينها ولكن
عليك بالتحقيق الذي يفيده الدليل من ان غاية ما يستفاد من الامر ليس الا مجرد طلب الفعل وغاية ما يلزم من اتيان
المامور به على وجهه ليس الا الخروج عن عهدة الامر الذي تعلق به بالخصوص واما دلالة الامر على الخروج عن العهدة
لفظا او على عدم امر اخر تعلق بمثل ذلك المامور به كذلك فلا وعلى هذا فاحتمال الامر الاخر انما يدفع بالاصل لا بظاهر الامر
الاول ولكن ان تحقق فهو الاخذ به ولا يعارض الامر الاول واما تسمية ذلك قضاء او اعادة فلا مشاحة فيها انتهى
كلامه زيد اكرامه وقال استادنا الشريف لما اضطربت كلمات العلماء في تحرير محل النزاع في هذه المسألة بحيث صار
تشخيصه عسيرا على اكثر الطلبة فالواجب في المقام ذكر جميع ما يحتمل ان يكون مراد من قال بان الامر يقتضي الاجزاء مع
ذكر جميع الاحتمالات التي يمكن ان يقال من قبل القائل بعدم الاقتضاء فنقول اعلم ان من قال بكون الامر مقتضيا
للاجزاء يمكن ان يكون مراده احدا لا احد الثلاثة الاول ان يقول ان المراد من قولنا الامر يقتضي الاجزاء ان اتيان المامور به

على الوجه الذي امر به لا دلالة له على لزوم اتيان الفعل ثانيا ولا على عدمه سواء كان المكلف عالما بان ما اتى به
يكون تكليفه في حال الاختيار بالاصالة كمن تيقن بطهارته وصلى بطهارته المتيقنة مستجمعا لجميع الشرائط المعتبرة او كان
عالما بان ما اتى به يكون تكليفه الاختياري لكن لا بالاصالة بل بالعوض وعلى سبيل النيابة كمن صلى صلوة بطهارة
المظنونة حال الصلوة المتيقنة سابقا فهذا الشخص لما كان عالما بان الظن بالطهارة مما جعله الشارع
قائما مقام قطعها ونائبا عنه فيما يترتب على الطهارة القطعية من كونها مصححة للصلوة كان اتيان تلك الصلوة اتيانا
المامور بها على الوجه الذي امر به او كان عالما بان ما اتى به كان تكليفه حال الاضطرار وكان بدلا من تكليفه الاختياري الذي
يكون هو المكلف به بالاصالة حال الاختيار كمن صلى متيمما عند عدم تمكنه من الماء فهذا الشخص لما كان عالما بان الطهارة
الترابية مما جعلها الشارع بدلا من الطهارة المائية عند عدم تمكن المكلف من الماء كان عالما بان ما اتى بهذه
الصلوة الا على الوجه الذي امر بها فالنافي في هذه المسألة في مقابل هذا التقرير الذي قررناه من قبل المثبت اما ان يقول
بان الامر يدل على لزوم اتيان الفعل ثانيا مطلقا اي في جميع الصور الثلث المذكورة اتفاقا او يقول به في الجملة اي في الصورتين
الاخيرتين لا سبيل الى الاول الا ان يكون النافي قائلا بان الامر يفيد التكرار او لا فتعين ان يقول بالثاني
فالثمرة بين القولين يظهر في الصورتين الاخيرتين اما في الصورة الاولى منهما فالمثبت في المسألة بعد ما ظهر له خلاف
ما ظنه من بقاء الطهارة اذ لم يكن له دليل معتبر دال على لزوم اتيان الصلوة ثانيا وكان ثم كان فيه نوعي نفي التكليف
ثانيا فلا بأس ثالث الا ان في التكليف فالاصل عدمه وبعبارة اخرى قال القائل باقتضاء الامر الاجزاء حين ظهر له خلاف
ما ظنه من بقاء الطهارة بعد فراغه من الصلوة بانه لما كان المطلوب من الامر ايجاد نفس الطبيعة والمفروض انه قد تحقق
ولم يكن له دليل على لزوم اتيان الطبيعة ثانيا وحيث لا دليل له على التكليف ثانيا فتمسك بالاصل المعمول عند الوضع
والشرع المثبت في مقام الشك في التكليف ثانيا ويقول بان اتيان الصلوة ح لا يلزم ثانيا لان الامر دال على لزوم
الا ان ينافي دليل دال على نفي لزوم التكليف ثانيا واذا عرفت حاصل ما يمكن ان يقول به المثبت والنافي في الصورة
الاولى فقس عليها حال الصورة الثانية حرفا بحرف الا بان تفاوت فتأمل ولكن على البصيرة في المقام لان جميع ما ذكرنا
من مقتضى القواعد مبني على الاغماض عما ذكرنا من الادلة الخارجية الدالة على ثبوت التكليف في الصورة الاولى وعلى نفيه في الصورة
الثانية لان الاجماع قائم على لزوم اتيان الفعل في الاولى وعلى نفيه في الثانية الثاني من الاحتمالات الثلاثة التي يمكن
ان يكون مرادا للقائل بان الامر يقتضي الاجزاء ان يقول بان اتيان المامور به على الوجه الذي امر به دال على عدم لزوم الفعل
ثانيا فحاصل الفرق بين التقريرين الاول والثاني ان حاصل الثاني يرجع الى الدلالة على العدم والاول يرجع الى عدم الدلالة
مطلقا لا على الوجود ولا على العدم ففي الصورتين الاخيرتين اللتين جعلناهما محلين للثمرة لا احتياج للقائل بالاقتضاء
على هذا الاحتمال الى التمسك بالاصل في مقام نفي التكليف بل يقول بان الامر اي اتيان المامور به على الوجه الذي امر به
دال على نفي التكليف ثانيا ما لم يصل الى دليل على لزوم الاتيان بالفعل ثانيا وبعد الوصول ايضا نلاحظ حال التعارض الحاصل
بين الدليل الواصل الينا الدال على التكليف ثانيا وبين هذا الامر الدال على سقوطه فالاقوى منهما هو المتبع والنافي على
هذا الاحتمال اما ان يقول بان الامر لا دلالة له على عدم لزوم اتيان الفعل ثانيا ولا على لزومه كما قال القائل للاقتضاء
على التقرير الاول او يقول بان الامر دال على لزوم اتيان الفعل ثانيا كما قال النافي للاقتضاء على التقرير الاول الثالث
من الاحتمالات الثلثة ان يكون مرادا للقائل بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان يقول بان اتيان المامور به على الوجه الذي

امره دال على عدم تحقق صدور الامر ثانيا فى لنا فى مقابل هذا الاحتمال اما ان يقول بان الامر على اتيان الماموربه
على الوجه المطلوب دلالة على تحقق صدور الامر ثانيا ولا على عدمها او يقول بانه دال على تحقق صدور الامر ثانيا و
لكن انت بعد التامل التام حاكم بان هذا الاحتمال مما لا ينبغى ان يكون محلا للنزاع الواقع بين العلماء الاعلام بحيث يصير
مورد القول المثبت والنافى فى هذه المسئلة بل ما يصلح ان يكون محلا للنزاع والتشاجر بين العلماء احد الاحتمالين الاولين
فتامل حتى لا تشتبه عليك الامر والبين اذا عرفت ما ذكرنا علم ان ما يستفاد من كلمات العلماء هو كون الاحتمال الاول
محلا للنزاع بين الفريقين لكن قال استادنا الشريف اعلم ان احتمال الثالث هو الانسب بكونه محلا للنزاع الا سيا ثم قال فى تحقيق
المقام يحتاج اولا الى دفع هذا الدال مقتضى الاصل ماذا ثم قال تاسيا للاصل فى المسئلة فنقول اذا ثبت لنا وجوب
شئ بدلا من شئ اخر فهل الاصل فيه كونه بدلا منه على الاطلاق او كونه بدلا منه فى الجملة وتوضيحه انه لو انا نقطع بان
الظن بالطهارة مثلا مما سبه الشارع قائما مقام القطع بالطهارة وتابعا عنه فيما يترتب على الطهارة المقطوعة بها
من كونه مبيحة للصلوة ونحوها من الامور المشروطة بالطهارة ولكن نشك فى ان تنزيل الشارع الظن بالطهارة مقام
قطعها هل يكون مطلقا اى ولو ان ظهر خلاف ما ظنه من بقاء الطهارة او يكون فى الجملة اى ما لم يظهر خلافه فان بنى الامر على الفرض
الاول لم يجب على المكلف شئ وان ظهر له خلاف ما ظن من الاعادة والقضاء ما لم يكن له دليل قطعى دال على لزوم اتيان
الفعل ثانيا وان بنى الامر على الثالث يجب على المكلف حين ظهر له خلاف ما ظنه من بقاء الطهارة الاعادة فى الوقت والقضاء
فى خارجه وان لم يكن له دليل اخر يدل على ثبوت التكليف ثانيا ثم قال والمعتمد هو الاول لانه لا شك فى ان المكلف المتيمم الذى
يكون الطهارة الترابية بالنسبة اليه تكليف اضطراريا عند عدم تمكنه من الماء اما ان يكون مكلفا بالطهارة المائية فقط
او لا يكون مكلفا بالطهارة الترابية فقط او يكون مكلفا بكليتهما معا او يكون مكلفا بواحد منهما لا على التعيين لا ريب فى انه
لا سبيل الى الاول لان التكليف بالطهارة المائية مع عدم امكانه تكليف بما لا يطاق وهو قبيح على الحكيم على الاطلاق ولا سبيل
الى الصور الاخير ايضا لكونهما مستلزمين الى ما يستلزم الاول من التكليف بما لا يطاق فتعين الثالث فالمكلف يكون
فى خطاب الحكيم نعم يشا انه لم يطلب منه عند عدم تمكنه من الماء الا الطهارة الترابية وسقط عنه حال الاضطرار الامر بالطهارة
المائية وبعد فراغه من الصلوة اذا تمكن من الماء ويسر شاكا فى ان تكليفه الساقط عنه لاضطراره هل يعود عليه ام لا فيستصحب بقاء
سقوطه فلم يوجب عليه نفيه شيئا عملا بمقتضى الاستصحاب حجة وصل اليه دليل دال على لزوم اتيان الفعل عليه ثانيا وبتقرير
اخر لا شك فى ان المتيمم فى حال اضطراره وعدم تمكنه من الماء يكون مكلفا بالطهارة الترابية تكليفا منجزا خاليا من
تعليقه على شئ ولا شك ايضا فى عدم كونه مكلفا بالطهارة المائية بالتكليف التنجيزى وبعد فراغه من الصلوة وتمكنه من
الماء ويسر شاكا فى ان تكليفه بالطهارة المائية الذى كان ساقطا عنه عند عدم تمكنه من الماء وحال اضطراره هل يعود
عليه بعد فراغه من الصلوة وبعد ارتفاع صفة الاضطرار عنه فيستصحب بقاء نفيه تنجيزا باتفاء الحالة السابقة فى ان
قلت سلمنا عدم كونه مكلفا بالطهارة المائية حين عدم تمكنه من الماء تكليفا تنجيزيا لكن لم لا يجوز ان يكون فى تلك الحالة مكلفا
بالطهارة بالتكليف التعليقى منجزا وارتفاع صفة الاضطرار عنه يصير تنجيزيا فوجب على المكلف اتيان الفعل ثانيا قلت اما
اولا فلانه كونه مكلفا فى تلك الحالة الاضطرارية بالطهارة ولو تعليقيا حتى يستصحب ولو سلمنا تعارض باستصحاب عدم كونها
مكلفا بها بالتكليف التنجيزى واذا تعارضا تساقطا فرجع الى الاصل البرائة المقتضى لعدم التكليف وكذا الحال فى الصلوة
الماتى بها بظن الطهارة فانه لا شك فى ان الظان بالطهارة اذا صلى صلوة بالطهارة المستصحبة وبعد فراغه من الصلوة

اذا ظهر له خلاف ما ظنه يمكنه ان يقول باذ كنت قاطعا بان الصلوة التى قد اتيت بها بالطهارة المستصحبة قد
صارت سببا لبراءة ذمتى قبل ان يظهر لى فساد ما ظننته وصارت ايضا سببا لاسقاط الامر بالنسبة الى قبل ان
يظهر فساد ما ظننته وبعد ما ظهر لى من الفساد نشك فى ان الامر الساقط هل يعود الان ام لا فيستصحب بقاء سقوطه
حتى وصل الى دليل من الخارج الدال على لزوم اتيان الفعل ثانيا واذا عرفت ان مقتضى الاصل الاولى فى المسئلة الاطلاق
دون الاشتراط وعرفت ايضا ان قول من قال بكون الامر مقتضيا للاجزاء موافق لهذا الاصل الاولى فى ان ادركت ان
تعرف ان ما يوافق الاصل الاولى من القولين فى مقام دعوى الدلالة وعدمها اى القولين للمثبت والنافى فى المسئلة
فى نظر الى الاحتمالات المذكورة سابقا مثلا اذا نظرنا الى الاحتمال الاول وجدنا ان قول القائل بالاقتضاء على
هذا الاحتمال موافق للاصل الاولى لان الاصل الاولى فى هذا المقام مقتضاه عدم الدلالة وقد عرفت ان القائل
بالاقتضاء على الاحتمال الاول كان مدعيا ان الامر اى اتيان الماموربه على الوجه الذى امر به لا دلالة له على لزوم
اتيان الفعل ثانيا ولا على عدمه فقوله موافق للاصل وجدنا ان قول القائل بعدم الاقتضاء على هذا الاحتمال مخالف
لهذا الاصل لانك عرفت انفا ان النافى على هذا الاحتمال كان مدعيا ان الامر يدل على لزوم اتيان الفعل ثانيا مطلقا
او فى الجملة كما مر تفصيله ومعلوم ان دعوى الدلالة سواء كان من قبل المثبت او النافى كان مخالفا لهذا الاصل و
هل يمكن لنا دعوى وجود الاصل الثانوى فى المقام الدال على ثبوت دلالة الامر على الاجزاء الوارد على الاصل الاولى
الحق نعم وتوضيح المطلب يحتاج الى ذكر مثال يتضح به صدق المقال فنقول ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان السيد
اذا قال لعبده اشتر اللحم مثلا ثم قال ان لم يمكنك اشتراء اللحم وكنت معذورا فى عدم شرائه فاشتر الخبز بدلا عن
اللحم فعند العرف والعادة لا يفهم من هذا الامر الا ان المولى قد جعل شراء الخبز بدلا عن شراء اللحم مطلقا وان صار
شراء اللحم مقدورا للعبد بعد شرائه الخبز بحيث يحكم اهل العرف حكما قطعيا بان الامر الثانى صار سببا لاسقاط
الامر الاول فاذا صار العبد ممتثلا بالنسبة الى الامر الثانى يحكم عندهم ان ذمة العبد بعد اتيانه بمفاد الامر الثانى
صارت برية عن اشتغال ما امره العبد من جانب مولاه فلو اراد العبد ان ياتى بمضمون الامر الاول بعد حصول
تمكنه منه يحتاج ان يستاذن من المولى فاذا كان امر الامر الثانى فى كونه نائبا عن الامر الاول بهذه المثابة فلدعوى
الاصل الثانوى الوارد على الاصل الاولى فى غاية السهولة وبالجملة هذا الاصل اصل اجتهادى ماخوذ من ديدن
اهل العرف والعادة كما ان الاصل الاولى المذكور اصل فقاهتى كنا متمسكين به قبل اطلاعنا على الاصل الثانوى
فتامل المقدمة الرابعة فى بيان تقسيم كل واحد من العبادات والمعاملات باعتبار تعلق النهى اليه فى علم ان
النهى المتعلق بكل واحد منهما اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الخارج او لشئ مفارق له متحد معه فى الوجود
او وصف مفارق غير متحد معه فى الوجود والمراد من القسم الاول ان طبيعة العبادة من حيث هى طبيعة العبادة صارت
منهية عنها مع قطع النظر عن جميع الحالات والعوارض والاوصاف الخارجة عن حقيقتها بحيث صار النهى المتعلق بها
سببا لخروج المنهى عن زمرة المكلفين ومثاله كما ذكر فى اكثر كتب الاصولية النهى عن صلوة الحائض لانه لا شك ولا
شبهة فى ان طبيعة الصلوة من حيث هى مما جعل عند الشارع مبغوضة ومنهية بالنسبة الى الشخص الحائض بحيث صار
الحائض لقوله دعى الصلوة فى ايام اقرائك خارجة عن التكليف اذا عرفت هذا فاعلم ان شرذمة من الناس
ذهبوا الى ان النهى المتعلق بصلوة الحائض ليس من جملة مصاديق القسم الاول بل النهى هنا قد تعلق بالصلوة

الى تحققها ووقوعها حال الحيض فالنهي انما تعلق بها بالوصف فيكون من جملة ما نحن فيه على القسم الرابع متمسكين بما يحتاج بيانه في المقام الى زيادة بسط في الكلام فنقول ان من القواعد الممهدة عند النحاة واهل اللغة ان صيغة التفضيل كالاعلم والافضل مثلا موضوعة بهيئتها للدلالة على الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد مثلا قولنا زيد افضل من عمرو يفيد معنيين احدهما ثبوت اصل الفضل اعني الفضيلة في كل منهما والاخر ثبوت زيادة الفضيلة في زيد ثم اعترض على هذه القاعدة بما حاصله ان هذه القاعدة لو قبلت لاستلزمت التناقض بين قولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في النحو بيان الاستلزام انا اذا سمعنا قولك زيد اعلم من عمرو في الفقه نفهم منه باعتبار هذه القاعدة ان لزيد مزية بحسب العلم بالنسبة الى عمرو مع قطع النظر عن خصوصيات علومهما ثم اذا سمعنا قولك ثانيا عمرو اعلم من زيد في النحو نفهم منه ايضا بملاحظة هذه القاعدة ان لعمرو مزية بحسب العلم بالنسبة الى زيد مع قطع النظر عن خصوصيات علومهما فيلزم ان يرجع عقل السامع عما فهمه اولا ويلزم بعد هذا الارجاع ان يكون السامع معتقدا بان لعمرو مزية على زيد علما مع كونه معتقدا بان لزيد مزية على عمرو علما وهل هذا الا تناقض صريح ثم النحاة قد اجابوا عن هذا الاعتراض بما حاصله ان مدلولات الصفات الموضوعة بهيئاتها انما يرد على اصولها وموادها بعد ملاحظة انضمام قيودها وحيثياتها اليها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في النحو معناه ان علم الفقه في زيد اكثر من عمرو وعلم النحو في عمرو اكثر من زيد فاين التناقض

واذا عرفت ذلك فلنرجع الى ما نحن بصدده فنقول ان من خالفنا في هذه المسئلة وقال بان صلوة الحائض تكون منهية عنها لوصفها لا لنفسها لما رأى ما قاله النحاة في الجواب عن الاعتراض الذي اورد على قاعدتهم فزعم ان مقتضى هذا الجواب ان كل صفة بل كل مشتق يدل على معناه بهيئته فمفهومه انما يرد على مادته بعد اعتبار قيودها وحيثياتها كما عرفت في المثالين المذكورين سابقا فنقول حينئذ ان قولنا لا تصل ونحوه من الخطابات التي موضوعة بهيئاتها على معانيها لا بد ان يرد على مادته بعد ملاحظة انضمام قيودها وحيثياتها فعلى هذا كان معنى قولنا لا تصل في ايام الحيض ان الصلوة الحاصلة حال الحيض منهي عنها فثبت كونها منهيا عنها باعتبار وصفها فثبت المطلوب لكن يمكن ان يجاب عما ذكره المخالف في المسئلة اما اولا فلمنع من اتفاق النحاة على ذلك واما ثانيا فان ما اتفق عليه النحاة غير معلوم لنا بل القدر المعلوم منه ليس الا في الصيغ التفضيلية واما في غيرها فلا واما ثالثا فلانا لو سلمنا اتفاقهم على لزوم مراعاة تلك القاعدة في كل مشتق فقلنا ان غاية ما يستفاد من كلمات النحاة ان كل كلام مشتمل على قيد لا يصلح ان يكون راجعا الى غير اصل الفعل والمادة فالواجب هنا لزوم مراعاة تلك القاعدة كما كان الامر في المثالين السابقين كذلك لان القيدين المذكورين فيهما اعني في الفقه وفي النحو لا يصح ان يجعلا قيدين لغير اصل الفعل اعني العلم ولم يستقم الكلام لو فرض كونهما قيدين لغيره كما ترى فالواجب ح الحكم بان مفهوم الصفة اعني صيغة التفضيل في قولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه لا يرد على المادة اعني العلم الا بعد اعتبار قيودها المنضمة بها واما اذا كان كلام مشتمل على قيد كان احتمال رجوعه الى غير المادة من الامور مساويا لاحتمال رجوعه اليها او ارجح منه فلم يكن لحكمه في كلمات النحاة عين ولا اثر وما نحن بصدده من هذا القبيل لان قولهم دعي الصلوة في ايام اقرائك ونظائره من العبارات كقولنا لا تصل في ايام الحيض اذا نظرنا الى القيد المذكور فيها وجدناه صالحا لان يكون راجعا الى واحد من الامور التي منها المادة لان قولنا في ايام الحيض المذكور في قولنا لا تصل في ايام

الحيض

الحيض كما يحتمل ان يكون راجعا الى اصل المادة المنهي عنها اعني الصلوة كذا يحتمل ان يكون راجعا الى الحكم بحيث صار ظرفا للنهي ويحتمل ايضا ان يكون راجعا الى الموضوع اعني الشخص الحائض المنهية بحيث صار من مشخصاتها واذا كان القيد المذكور في نحو هذه العبارات المستفادة منها حكم صلوة الحائض ذا احتمالات عديدة فبأي حكم بتعيين احدها الا بمرجح والذي لا يخلو عنه في المقام واما رابعا فلانا لو سلمنا ان كل النحاة قد اتفقوا على ان كل قيد في الكلام لا بد ان يكون راجعا الى اصل الفعل مع كونه صالحا لان يكون راجعا الى غيره فقلنا لم يكن لنا دليل على حجية قولهم ولزوم تبعهم لان حجية قولهم في حقنا اما من باب الاسم والسببية او من باب الوصف وحصول الظن ولا سبيل الى الاول لان ادلتنا ليس الا الادلة المعهودة اعني العقل والاجماع والكتاب والسنة مع انه لا شيء منها يدل على حجية قولهم من باب السبب المحض كما ترى ولا سبيل الى الثاني هنا ايضا لانا وان قلنا بحجية قولهم اذا كان محصلا للوصف لكن حصوله هنا ممنوع مع انه لو كان فما رضي بعضهم اهل العرف لانا اذا راجعنا اهل العرف وجدناهم مخالفين لما حكم به النحاة حيث القينا قولنا لا تصل في الحيض اليهم لانهم لا يفهمون منه الا كون القيد المذكور فيه راجعا الى الحكم فقط بحيث صار ظرفا له والمتبع هو فهم العرف لما من ان الحق تقديم العرف على اللغة اذا تعارضا هنا وان المراد من القسم الثاني كون النهي متعلقا بالعبادة لجزئها يحتاج بيانه الى زيادة بسط في الكلام وهو ان جزء الشيء مطلقا سواء كان ذلك الشيء من الاعيان الخارجية او من العبادات بالنسبة الى ذلك الشيء اما جزء مادي له او جزء صوري له ومثالهما في الاعيان الخارجية كقطعات الخشب بالنسبة الى السرير والهيئة المخصوصة العارضة لها ومثالهما في العبادات كالقرائة بالنسبة الى الصلوة وكالجهر والاخفات بالنسبة اليها فان نسبة القرائة والجهر والاخفات الى الصلوة كنسبة الخشب والهيئة المخصوصة الى السرير فكما ان الخشب جزء مادي للسرير كذا القرائة جزء مادي بالنسبة الى الصلوة وكما ان الهيئة المخصوصة العارضة للسرير جزء صوري كذا الجهر والاخفات جزء صوري للصلوة وها هنا شيء يجب عليه ان يتنبه ان مراد العلماء في اطلاقهم لفظ الجزء في هذه المسئلة ليس الا هو الجزء المادي بيانه ان لفظ الجزء قد يطلق ويراد منه معناه الاعم الشامل للمادي والصوري وقد يطلق ويراد به معناه الاخص اي الجزء المادي والمراد منه هنا معناه الاخص وهو بهذا المعنى ايضا ينقسم الى قسمين قسم لو انتفى في ضمن الكل لزم من انتفائه في ضمن الكل صحة سلب اسم الكل عنه فيسمى هذا الجزء من العبادات بالركن وقسم لو انتفى في ضمن الكل لا يلزم من انتفائه ما يلزم من انتفاء القسم الاول من صحة سلب اسم الكل عنه فيسمى هذا الجزء من العبادات بالجزء الذي هو غير الركن هذا هو المقرر عند القوم وفيه نظر لان كثيرا من الاجزاء الركنية للصلوة كالركوع والسجود مثلا ليس الامر فيهما على ما قرر عندهم لان من المعلوم ان الركوع مثلا لا يكون بحيث لو فرض انتفائه في ضمن الصلوة يلزم منه صحة سلب اسم الصلوة المركبة منه ومن غيره من الاجزاء عنها كما ترى فالمعيار في صحة سلب اسم الكل عنه وعدمها هو انتفاء اغلب الاجزاء سواء كان من الاجزاء الركنية ام من غيرها وانما قلنا ان مرادهم من الجزء هنا هو الجزء المادي لا معناه الاعم الشامل للجزء الصوري ايضا لانه يدل عليه قد استقر على تسميتهم الاجزاء الصورية للعبادات باوصافها الداخلة فيها وقد يقال باوصافها اللازمة لها فكما يقال ان هذه العبادة قد تعلق النهي بها بالوصف الداخل فيها او بالوصف اللازم لها فالمراد ان النهي قد تعلق بالعبادة لجزئها الصوري كالجهر والاخفات مثلا فقد ظهر لك بما ذكرنا مرادهم من القسم الرابع ايضا قال الاستاد الشريف ان قلت باي عبارة نعرف ان هذه العبادة مثلا يكون منهيا عنها بالوصف الداخل وتلك العبادة يكون منهيا عنها بالوصف الخارج وباي شيء نعلم ان قولنا لا تجهر في صلوة الظهر مثلا من القسم الاول وقولنا لا تصل في الدار المغصوبة من القسم الثاني قلت العيان

في المقام ان ننظر الى ذلك الوصف الذي صارت العبادة منهيا عنها به فان وجدته دخيلا في بقاء ذلك الموصوف
من حيث كونه شخصا موصوفا به بحيث لو تبدل ذلك الوصف بوصف آخر لتبدل الشخص الموصوف به بشخص آخر فهو من القسم
الاول وان وجدته غير دخيل في بقاء شخصه بحيث لو فرض تبدله بوصف آخر لم يتبدل الشخص الموصوف به بشخص آخر فهو من
القسم الاول كان وجدته غير دخيل في بقاء شخصه بحيث لو فرض فهو من القسم الثاني ولا باس بذكر المثال حتى يظهر لك
حقيقة الحال فنقول ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان معنى قولنا لا تجهر في صلوة الظهر ان هذه الصلوة
يكون منهيا عنها باعتبار وصف الجهارة ولا شك ايضا ان لتلك الصفة بالنسبة الى القراءة المتحققة في تلك الصلوة
مدخلا في بقاء شخصها لانك لو قرات الحمد جهرا يكون كلما في الصادرة منك الموصوفة بوصف الجهارة غير الحمد
الذي قراتها اخفاتا من حيث الشخص الخارجي وان كان متحدا معه نوعا من حيث كونهما مندرجين تحت مطلق قراءة
الحمد وبالجملة طبيعة قراءة الحمد مثلا قد صدرت تارة منك في الخارج وتحصل فيه متشخصا بالتشخصات المسببة عن وصف
الجهارة وقد يوجد ايضا متشخصة بالعوارض المخصوصة الحاصلة من وصف الاخفات فكل واحد من هاتين
الصفتين يصدق عليهما انهما دخيلان في بقاء شخص تلك الطبيعة من حيث هو شخص مخصوص مندرج تحتها ومما
لا شك فيه ايضا ان معنى قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ان هذه الصلوة يكون منهيا عنها باعتبار وصف الغصبية
وبعبارة اخرى باعتبار كونها في دار الغير مع عدم رضاه ونحن اذا نظرنا الى هذا الاعتبار لم نجد حاله كحال وصف الجهارة
في كونه دخيلا في بقاء شخص الصلوة التي وقعت موصوفة به لان من البين الغني عن البيان ان صفة الغصبية العارضة للصلوة
الموصوفة به لو فرض تبدلها بصفة الاباحة لم يحدث في تلك الصلوة تغيير يوجب تشخصها بل ليس تشخص تلك الصلوة بعد تحقق هذا
التبدل الا الشخص الذي كان قبله فتدبر ومما ينبغي ان يعلم في المقام ان النهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او
لشرطه او لوصفه الداخل او الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لامر مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد من القسم الاول
ان يكون الجزء من حيث هو جزء مع قطع النظر عن الامور العارضة له يكون منهيا عنه بحيث صار النهي المتعلق به سببا لخروج
المنهي عن زمرة المكلفين ومثاله في الشرع غير عزيز منه كون قراءة الحمد والسورة منهيا عنها بالنسبة الى الماموم على مذهب بعض
اصحابنا بناء على تفسير ايضا كون قراءة السورة منهيا عنها في حال التقية مثلا واذا عرفت ان مناط كون الشيء منهيا عنه لنفسه سواء
كان نفس العبادة او جزئها ان يكون النهي المتعلق به مخرجا للمكلف عن زمرة المكلفين ظهر لك فساد قول من قال ان
النهي في قولنا لا تقرا العزيمة مما يتعلق بالجزء لنفسه لانه لا شك ان النهي فيه لا يكون سببا لخروج المنهي عن زمرة المكلفين
نعم لو افاد منع قراءة السورة راسا لكان في محله واذ ليس فليس بل التحقيق الحقيق كونه منهيا عنها لوصفه اللازم اي
كونه عزيمة فتدبر والمراد من القسم الثاني ان يكون الجزء منهيا عنه لجزئه ومثاله في الشرع ايضا غير عزيز منه جزء سورة
قراءة البسملة التي تكون جزءا للسورة على التحقيق منهيا عنها حال التقية ونحوه والمراد من القسم الثالث ان يكون
جزء من الاجزاء المادية للعبادة منهيا عنها لشرطه المختص به لكن ليس لنا في الشرعيات عبادة مركبة من اجزاء يكون
لبعضها شرط مختص به بحيث لا يكون شرطا للكل فكل شيء توهم انه شرط للحمد او السورة مثلا يصدق عليه انه شرط
للصلوة لانه ما من امر يكون عدمه مستلزما لعدم جزء المركب مع عدم كونه مستلزما لعدم المركب فان قلت الترتيب
المعتبر في كلمات الحمد ايضا يصدق عليه انه شرط المختص به قلت هذا توهم نشأ من انه لو صح ما ذكرت لما حكم الفقهاء
بلزوم الاعادة على من اخل بالترتيب المعتبر في الحمد عمدا فهذا الحكم كاشف عن ان عدم الترتيب في الحمد كما هو مستلزم

لعدم

٩

لعدم صحته كذا مستلزم لعدم صحة الصلوة ايضا والمراد من القسم الرابع ان يكون الجزء منهيا عنه لوصفه الداخل
الذي يكون تبدله سببا لتبدل شخص هذا الجزء كما لو قال الشارع لا تقرا الحمد جهرا في صلوة الظهر مثلا وقد عرفت
ما في هذا المقام من التحقيق ما ذكرناه فلا نعيده وظهر لك ايضا ان حال وصف الجزء الداخل فيه ليس
كحال شرطه في عدم كونه مختصا بالجزء بل الامر فيه بخلاف ما في الشرط لان الجهر والاخفات مما يكونان بالذات جزءا صوريا
ووصفا داخلا للحمد فيصدق عليهما انهما من الاوصاف الداخلية المختصة به فعدهما جزءا صوريا ووصفا داخلا
لتمام الصلوة لا بد ان يكون محمولا على التجوز والمراد من القسم الخامس ان يكون الجزء منهيا عنه باعتبار صفته
الخارج لكن ليس امر يصدق عليه انه وصف خارج بالنسبة الى الجزء من غير ان يصدق عليه هذا العنوان بالنسبة
الى الكل ومثاله كما لو قال الشارع اقرء الحمد في الصلوة ولا تقرأها في الدار المغصوبة والمراد من القسم السادس
ان يكون الجزء منهيا عنه لشيء مفارق له متحد معه في الوجود ولكن ليس شيء يصدق عليه انه مفارق للجزء
متحد معه في الوجود من غير ان يكون امرا مفارقا للكل متحدا معه في الوجود ومثاله كما لو قال الشارع اقرء الحمد
في الصلوة ولا تغصب وحال القسم السابع كحال سابقه ومثاله كما لو قال اقرء الحمد في الصلوة ولا تنظر الى الاجنبية حين
ثم اعلم ان حال الشرط ايضا كحال الجزء بمعنى ان النهي عنه ايضا يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه ولشرطه ولوصفه الداخل
ولوصفه الخارج ولشيء مفارق له متحد معه في الوجود ولشيء مفارق له غير متحد معه في الوجود والمراد من القسم الاول
ان يكون هو بنفسه منهيا عنه بحيث يكون النهي به مخرجا للمنهي عن زمرة المكلفين مثل صيرورة نفل الوضوء منهيا عنها
في التقية او الفتنة مثلا المكلف لو ورد في مكان وعلم انه لو توضأ للصلوة لصار سببا لاهلاك نفسه مثلا فهو منهي
عن الوضوء راسا وغير مكلف به جزما والمراد من القسم الثاني ان يكون الشرط منهيا عنه باعتبار جزئه بمعنى ان يكون
المنهي عنه في الحقيقة هو جزئه مثلا لو فرض ان المكلف لو ورد في مكان وشرع في الوضوء فجاءته التقية في اثناء الوضوء
بحيث لو اعتبر المسح او ذكر الغرض فهو منهي عن المسح الذي يكون جزءا للوضوء الذي كان شرطا للصلوة مثلا بل يكون تكليفه
ح في الغسل والمراد من القسم الثالث ان يكون المنهي عنه شرط الشرط فيكون الشرط منهيا عنه باعتبار
شرطه ومثاله كما لو قيل اغتسل ولا تغتسل مع عدم ستر العورة بناء على مذهب من ذهب الى ان ستر العورة شرط
لصحة الغسل والمراد من القسم الرابع ان يكون الشرط منهيا عنه لوصفه الداخل الذي يكون له دخل في بقاء شخصه و
مثاله قولنا لا تتوضأ بالماء المغصوب واما كون الشرط منهيا عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فكقول الشارع
توضأ ولا تنظر الى الاجنبية حال الوضوء المقدمة الخامسة في تحقيق محل النزاع قد استادنا الشريف يكون تحرير محل
النزاع في المسئلة على وجهين احدهما التحقيق ان محل النزاع فيما تعلق النهي بشيء من العبادات او المعاملات بعد
ما ورد من الشارع لجهة الصحة سواء كانت هذه الجهة مستفادة من عموم الدليل او من اطلاقه ثم ورد النهي
عن بعض افراده بحيث يصير تخصيصا في المكلف به او تقييدا فيه او خاطب الشرع عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم
عنه حتى يصير تخصيصا وتقييدا في المكلف مثال الاول انا فرضنا ان الشارع امرنا بالصوم بجميع افراده ثم نهانا عن
بعض افراده كصوم يوم العيد مثلا ومثال الثاني انا فرضنا ان الشارع امر جميع المكلفين بطبيعة الصلوة ثم
نهى بعضهم عنها كالحائض مثلا فنحو صوم الوصال ونحوه مما لم يرد من الشارع لجهة الصحة اصلا خارج عن
محل النزاع فكل من قال بان النهي يدل على فساد المنهي عنه قال بكونه مخصصا او مقيدا للدليل الدال على صحة المنهي

عنه عموما او اطلاقا معللا بان التعارض بين ما دل على الصحة وبين النهي الدال على الفساد ويكون من قبيل
التعارض بين العام والخاص او بين المطلق والمقيد ومقتضى الاصول تقديم الخاص والمقيد على العام والمطلق
اذا تعارضا ومنهم من قال بعدم دلالة النهي على فساد المنهي عنه قال لعدم تحقق التعارض بين ما دل على الصحة و
بين النهي بل قال بابقاء الدليل الدال على الصحة على ظاهره ثم يقول بتحريم المنهي عنه ولا منافاة لجواز ان يقال
قولنا لا تبع وقت النداء لا يدل الا على تحريم البيع في هذا الوقت المخصوص فيكون مع تحريمه يترتب اثاره عليه من انتقال
المبيع الى المشتري والثمن الى البايع والاحرى ان يقال ان محل النزاع في انه هل يدل النهي على عدم صلاحية كون
المنهي عنه مامورا به سواء ورد من قبل الشارع لجهة صحته عموما او اطلاقا ام لا فيشمل صوم الوصال ونحوه
مما لم يرد من الشارع لجهة الصحة داخل في محل النزاع فمن قال بالدلالة قال في الحكم بابطال مثل صوم الوصال
ونحوه مما لم يرد من الشارع لجهة الصحة اصلا دليلان احدهما اتفاقي والثاني اجتهادي فيقول ان هذا
الصوم فاسد اما اولا فلان الاصل لان الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر وحيث لا امر فلا موافقة فلا بد
ان يرجع في نحو هذا المقام الى الاصل الاولي الذي يكون مقتضاه الفساد في العبادات فاما ثانيا فلان النهي
سواء كان الدال عليه اللفظ او غيره من الاجماع او العقل مثلا ومن قال بعدم الدلالة فليس في الحكم بفساد ما
لم يرد من الشارع لجهة الصحة دليل الا الاصل الاتفاقي الذي مر والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني لان جهة
البحث هنا في ان النهي من حيث هو نهي هل يدل على الفساد المنهي عنه ام لا سواء وجد له معارض ام لا الا ترى
ان قولنا لا تكرم زيدا العالم دال على وجوب عدم اكرام زيد العالم سواء وجد في مقابله معارض من نحو قولنا
اكرم العلماء ام لا فان لم يجد فيكون سليما عن المعارض وان وجد فنقدمه تقديما للخاص على العام فالداعي
في المقام على تخصيص محل النزاع بالتحرير الاول فان قلت لما لم يتحقق الثمرة في المسئلة الا على التحرير الاول خص
بعض محل النزاع به قلت الحال على ما ذكرت من انحصار تحقق الثمرة في التحرير الاول لكن نقول تحقق الثمرة في صورة
لا يستلزم تخصيص محل النزاع ايضا بتلك الصورة كيف لا مع ان التتبع في المسائل والاستقراء شاهدان على خلافه
لانا نرى ان العلماء في مبحث الامر مثلا يقولون ان الامر من حيث هو امر مع قطع النظر عن القرائن الخارجية الموجودة
بقرينة الوجوب او الاستحباب هل يدل على الوجوب وهل يكون حقيقة فيه ام لا من غير تخصيصهم النزاع بصورة
دون صورة اخرى وهكذا في مباحث الالفاظ وفي كيفية دلالتها على معانيها مقصور على ملاحظة نفس اللفظ من
حيث هو لفظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنه واذا كان مفاد التتبع والاستقراء في ساير المسائل ما قد
ذكرناه حصل لنا الظن بان بناءهم في هذه المسئلة ايضا كذلك لان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب لا يقال
انا اذا تتبعنا وجدنا خلاف ما ذكرتم ورأينا خلاف ما ادعيتم لان كلما تتبعنا في المباحث التي ادعيت ان الاستقراء
فيها شاهد على مدعاك ينادي باعلى صوت ان نزاعهم في هذه المباحث فيما اذا كانت الالفاظ مجردة عن
القرائن ومن البيان الغني عن البيان ان الثمرة ايضا لا يظهر الا في هذه الصورة فظهر ان نزاعهم في المسائل مختص
بصورة تحقق الثمرة بها لانا نقول القدر المستفاد من كلماتهم ان المستدل حين يطالبه الخصم بالحجة على ان الامر
مثلا لم يكون حقيقة في الوجوب دون ان يتوهم انه مجاز في غيره استدل على مطلبه بان الامر المجرد عن القرينة حقيقة
في الوجوب لعدم تمكنه من الاستدلال على مطلوبه بغير هذه الصورة ومن هنا لا يلزم ان نزاعهم ايضا مختص بتلك

الصورة فتدبر المقدمة السادسة في تحقيق ان مقتضى الاصل في المسئلة ماذا والكلام فيه يقع في مقامين
اما الاول ففي ان العمل نظرا الى مقتضى الاصل هل هو محكوم بالصحة او بالفساد فنقول ان مقتضى الاصل في هذا
المقام الصحة وتنقيح المرام يحتاج الى زيادة بسط في الكلام فنقول اذا ورد من الشارع امر بشيء وشك في تخصيصه او
تقييده بشيء سواء كان متعلق الشك نفس حدوث ما لو حدث لم يكن لنا ريب في كونه مخصصا او مقيدا
او كان الشك متعلقا بان هذا الحادث هل يصير مخصصا او مقيدا لهذا العام او المطلق فهل الاصل فيه العموم ١٠
او الاطلاق حتى يثبت خلافه او يحكم بتخصيصه وتقييده والذي يقتضيه التحقيق هو الاول لنا ان الشارع اذا امرنا
بالصلوة مثلا بقوله صلوا فلا نفهم منه الا العموم من غير تخصيصه بشيء ومجرد الشك لا يستلزم الحكم بتخصيصه بقوله
لا تصل الحائض مثلا فمقتضى ما المقام الثاني ففي ان مقتضى الاصل هل هو الدلالة او عدمها فنقول مقتضى
الاصل الاولي عدم الدلالة لان دلالة النهي على الفساد امر توقيفي يحتاج اثباته الى دليل وحيث لا دليل فلا مدلول
والتمسك في اثبات المطلب بان القدر المعلوم من مدلول النهي هو التحريم واما دلالته على الفساد فمشكوك فيه فينفى
بالاصل نظرا الى ان الواضع لو وضع النهي للتحريم والفساد معا يحتاج الى تصور الفساد ضرورة ان ما لم يتصور المعنى لا يمكنه
لم يمكن من ان يوضع اللفظ له وتصور الواضع للفساد غير معلوم فالاصل عدمه لا يخلو عن سخافة لان ديدن العلماء والعقلاء
لم يستمر على اعتبار التمسك باصل العدم في نحو هذه المقامات بل التمسك به في مثل هذا المقام ركيك عندهم جدا فتدبر
ثم اعلم ان ما ذكرنا في مقتضى الاصل في المقامين مبني على كون محل النزاع مخصوصا بالتحرير الاول واما ان بني الامر
على التعميم في محل النزاع كما نقول بالتفصيل بالنسبة الى المقام الاول فنقول ان مقتضى الاصل فيما لم يرد من الشارع
لجهة صحته الفساد لان صحة العبادة موقوفة على الامر بها وحيث لا امر فلا صحة واما بالنظر الى المقام الثاني فلا تفاوت
بين القول بتخصيص محل النزاع بالتحرير الاول وبين القول بتعميمه فتامل اذا عرفت جميع ما ذكرنا في المقدمات فاعلم ان
الاقوال في المسئلة ستة الاول الدلالة شرعا مطلقا اي في العبادات والمعاملات لغة وشرعا والثاني عدم الدلالة
كذلك والثالث الدلالة شرعا لا لغة فيهما والرابع الدلالة شرعا ولغة في العبادات وعدم الدلالة مطلقا في المعاملات
والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة والسادس الدلالة على الصحة ويظهر من بعض ان هذا قول لبعض من
نفى الدلالة مطلقا استادنا الشريف القول الحقيق بالقبول والجدير بالاتباع عند الفحول هو القول الرابع لنا في الدلالة
على ذلك بان السيد اذا قال لعبده لا تشتر اللحم يوم الجمعة مثلا فلا شك ان ما يستفاد من هذه العبارة عند العرف
والعادة ليس الا ان شراء العبد اللحم في يوم الجمعة ليس مطلوبا لمولاه وليس محصلا لما يتمناه ولو اشتراه العبد في هذا
اليوم ليعد عاصيا ولو عاتبه المولى على الاشتراء ليعده العقلاء حسنا سواء امره باشترائه عموما او اطلاقا قبل هذا
النهي ام لا وليس بين قولنا هذا وبين قوله عم لا تصل في ايام اقرائك بحسب المعنى والمراد فرق عند العرف والعادة بلا
اشكال وريبة ولقضية اصالة عدم النقل يتم المطلوب شرعا ولغة ايضا ثم قال ذيلا فائدته ولقائل ان يقول ان
ما ذكرتم وان كان على مذهب الاعمى لقائل بان الفاظ العبادات اسم موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد
في غير التسليم واما على مذهب الصحيحي لقائل بانها موضوعة لماهيات المستجمعة لجميع الشرائط المعتبرة فيها وبعبارة
اخرى موضوعة لعمل مخصوص اذا اتى به المكلف خرج عن العهدة فلا يمكن الاستدلال بناء على مذهب على دلالة
النهي على الصحة نظرا الى مقتضى القواعد اللفظية بانه لا شك في ان قوله عم لا تصل الحايض مثلا لجهة مادة وجهة هيئة

وقد عرفت حاله من جهة الاولى من ان مادة متعلق المادة عند الصحيحي ليس الا الصحيحة واما من جهة الهيئة فلانه
ايضا لان هيئة النهي المتبادر منها عند اهل العرف والعادة ليس الا كون العبادة التي يرد عليها تلك الهيئة مقدورا
للمنهي محرما له لاستحالة ان يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطر فح نقول الذي يمكن ان يراد من جانب الهيئة
لا يخلو عن احد الامور الثلثة اما ان يراد منها ما يكون النهي حقيقة فيه من كون متعلقه مقدورا محرما للمنهي او يراد
منه ذلك مع الفساد ايضا او يراد منه معناه المجازي اعني كون متعلق النهي غير مقدور للمنهي وعلى كل واحد من
هذه التقادير اما ان يراد من جانب المادة الدعا او الصلوة الصحيحة المطلقة الغير المقيدة ان قلنا بعدم كون
عدم الحيض من جملة شرائط الصحة او المقيدة ان قلنا بكون عدم الحيض من جملتها فلابد ان يراد من جانب الهيئة
معناها الاول ومن جانب المادة ايضا معناها الاول او الثالث فيلزم ارتكاب التجوز المخالف للاصل في المادة
من غير دلالة معاني كلا لزوم الكذب في جانب الهيئة لو اريد من جانب المادة معناها الاول لان الدعا غير محرم
للحايض ضرورة وان اريد من جانب الهيئة معناها الثاني وان اريد من جانب المادة معناها الاول او الثالث
فيلزم ح ما يلزم على التقدير الاول من لزوم التجوز المخالف للاصل في جانب المادة من غير دلالة او اريد من جانب
المادة معناها الثاني فيلزم التناقض المسبب من التنافي بين مفهومي الهيئة والمادة كما ترى وان اريد من
جانب الهيئة معناها الثالث واريد من جانب المادة معناها الاول فيلزم محذورات ثلثة الاول لزوم
التجوز في جانب المادة والثاني لزومه في جانب الهيئة ايضا والثالث لزوم الكذب ايضا في جانبها لان اتيان
الدعا مقدور للحايض بلا شبهة او اريد من جانب المادة معناها الثالث فيلزم التجوز في جانبها وفي جانب
الهيئة ايضا وان اريد من جانب الهيئة معناها الثالث واريد من جانب المادة معناها الثاني فيلزم ارتكاب
خلاف الظاهر في جانب الهيئة مضافا الى لزوم الكذب في جانبها ايضا لان اتيان الصلوة التي لم يكن عدم
الحيض شرطا لصحتها مقدور للحايض قطعا واذا عرفت ان كل واحدة من تلك الصور التسع اشتملت على ارتكاب خلاف
الظاهر اما في جانب المادة او الهيئة او في كليهما فتعين الشق التاسع وهو ارادة معنى الاول للهيئة في جانبها
وارادة معنى الثاني للمادة في جانبها وح يكون قوله لا تصل في حالة كذا مثلا في قوة ان يقال لا تات بالصلوة
الصحيحة في حالة كذا فان اتيت بها لما قبلت منك من غير ان يصير عملك فاسدا وهو دلالة النهي على الصحة
في العبادات ويمكن ان يجاب عنه بوجوه اما اولا فلانك قد عرفت في المقدمة الاولى ان العبادة قد يطلق ويراد
بها الماهية المخترعة من الشارع وقد يطلق ويراد بها الافعال التي يتوقف صحتها على النية المتقربة الى الله سبحانه
ومعلوم ان العبادة بتفسيرها الثاني اعم منها بتفسيرها الاول لجواز ان يصير شيء مطلوبا للشارع مع عدم كونه
من جملة الماهيات المخترعة كقولهم اكرم العلماء فمطلوبية ماهية الاكرام وعدم كونها من مجعولات الشارع
مما لا يخفى وقد عرفت ايضا ان نزاع العلماء في دلالة النهي على الفساد في العبادات ليس الا في تفسيرها الثاني فح
نقول ان سلم دلالة النهي على الصحة في العبادات بتفسيرها الاخص فلا نم ذلك بتفسيرها الاعم الذي يكون
هو محل النزاع لانك قد عرفت انفا ان المولى سواء كان الشارع ام غيره من الموالي اذا قال لعبده لا تشتر اللحم في يوم
الجمعة مثلا فلا يتعقل منه عند العرف والعادة الا ان شراء العبد اللحم في ذلك اليوم ليس محصلا لما هو مطلوب عند
مولاه وليس معنى الفساد في العبادات الا عدم كون فعل المكلف موافقا للمطلوب الشارع ثم واما ثانيا فلعدم

دفع دليل الخصم على مدعاه لان النزاع في المقام في ان النهي من حيث هو نهي مع قطع النظر عن غيره هل يكون
مقتضاه ذلك او لا بحيث يكون مستقلا فيما اقتضاه ودليل الخصم على فرض تماميته لا يدل الا على كون النهي
جزءا للمقتضي ويكون جزئه الاخر المادة لانك قد عرفت ان كلامه مبني على كون المادة محمولا على الصحيح من العبادات
والا لا يدل النهي على صحة المنهي عنه بخلاف قول من قال باقتضاء النهي على الفساد فانه يقول بانه مستقل في افادته
11 واقتضائه الفساد فلا يكون دليله مثبتا لمدعاه فتدبر واما ثالثا فلانه قد علل مدعاه بتعليلين فاسدين هو كون
الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة وقد قرر فساده في محله واما رابعا فلان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان
صيغة النهي المتبادر منها عند اهل العرف والعادة كون متعلقه مقدورا للنهي ومحرما له مع الفساد بمعنى ان
السيد اذا قال لعبده لا تكتب في هذا اليوم يفهم منه العرف والعادة امور ثلثة الاول كون الكتابة مقدورا للعبد
الثاني كونها بحيث لو اتى بها العبد صار سببا للعقوبة المولى اياه والثالث عدم كونها موافقة للامر وعدم
كونها محصلة المطلوب مولاه فح نقول لو بنى الامر على كون الصلوة ونحوها محمولة على الصحيحة ليتحقق التعارض
بين مفهومي المادة والهيئة في قوله لا تصل الحايض مثلا فلابد في ارتفاعه من احد الامرين اما ارتكاب خلاف
الظاهر في جانب الهيئة وابقاء المادة على ظاهرها بمعنى ان يحمل الهيئة على معناها المجازي اي كون متعلقه
مقدورا محرما من غير فساده او ارتكابه في جانب المادة اي يحمل على الاعم من الصحيح والفاسد وابقاء الهيئة
على ظاهرها لكن ارتكابه في جانب المادة اولى وارجح منه في جانب الهيئة لان استعمال الهيئة في المقدور
المحرم من غير فساده في غاية الندرة واستعمال المادة في الاعم من الصحيح والفاسد في غاية الكثرة فلابد
للامرين ان يحمل اللفظ على ما لا يستعمل فيه الا نادرا وبين حمله على ما يستعمل فيه كثيرا شايعا ولا شك في ان
الاولى والارجح عند اهل العرف والمحاورة ليس الا الثاني فيتقدم الهيئة على المادة فيثبت ح نقيض مدعى الخصم و
هو المطلوب هذا كله فيما اذا تعلق النهي بالعبادة لنفسها واما اذا تعلق النهي بها مثل ان يقال صل ولا تصل لجزئها
مع السورة في حال التقية مثلا او تعلق النهي بها لوصفها الداخل نحو ان يقال صل ولا تصل الظهر جهرا او تعلق
النهي بها لوصفها الخارج نحو ان يقال صل ولا تصل في الدار المغصوبة فالذي يقتضيه التحقيق دلالة النهي على الفساد
في كل هذه الصور نظرا الى فهم العرف لان العرف والعادة يحكم في كلها بتقييد النهي للامر وافادته ان المامور به هو
الطبيعة بشرط عدم تحققها في ضمن هذا الفرد الخاص او في ضمن هذا الفرد الموصوف بتلك الصفة وان شئت التوضيح
فانظر الى الامثلة العرفية الموضحة للمراد في المقام فنقول مثلا اذا قال السيد لعبده اصنع المعجون الفلاني والمفروض
ان احد جزئيها مخصوص بامر مخصوص نحو الخل مثلا ولكن جزئه الاخر يمكن ان يكون احد الامرين الذين يصلح كل واحد
منهما جزئيته هذا المعجون مثل العسل والسكر ثم قال لعبده ايضا ولا تصنع ذلك المعجون مع العسل مثلا فلا شك ان العبد
اذا صنعه مع الجزء المنهي عنه عد في العرف عاصيا وغير ممتثل ولو عاقبه المولى حكم في العرف بكونه مستحقا وليس هذا الا انهم فهموا من
مثل هذا النهي تقييدا للامر السابق به وكذا اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تخط بالخياطة العجمية مثلا
فخاط العبد بتلك الصفة عد في العرف عاصيا بلا شبهة وليس هذا الا انهم فهموا من هذا النهي ايضا ان مقصود المولى
ومطلوبه طبيعة الخياطة بشرط عدم تحصيلها في ضمن الفرد المخصوص الموصوف بذلك الوصف بحيث لو اتى به
العبد لعد عند العقلاء في زمرة غير الممتثلين لان المانع العقلي في نحو هذه المقامات مفقود ولهذا يجوز وصح

مثل العقلاء ان يقول المولى بعد الاتيان بالفرد المنهى عنه انك وان عصيتنى ولكنك اتيت بمطلوبى وهو الطبيعة مثل
ان يقول الشارع صل ولا تصل فى الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت
بمقصودى اعنى ايجاد الطبيعة لكن عدم المانع العقلى غير كاف لنا فى المقام لان الخطابات الشرعية لا بد وان يكون
على طبق المحاورات العرفية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فعلى هذا القول ليس فرق بين قوله
صل ولا تصل فى الدار المغصوبة وبين قولنا امش خمسين قدما ولا تمش فى المكان الفلانى فكما ان اهل العرف يحكمون
فى المثال الثانى بتقييد النهى للامر ويقولون بافادته ان المامور به هو طبيعة المشى بشرط عدم تحققها فى ضمن هذا
الفرد الخاص كذا يحكمون بتقييد النهى للامر فى المثال الاول ويجرى فيه الكلام بما يجرى فى الثانى حرفا بحرف وكذا الحال فيما
اذا تعلق النهى بالعبادة لشرطها لكون قال الاستاد وان الشرط للعبادة ينقسم الى قسمين قسم منه يكون هو ايضا من
العبادات كالوضوء والغسل والتيمم وقسم منه يكون من المعاملات كطهارة الثوب والبدن من النجاسة اذ لا ريب
فى كونها شرطا لصحة العبادة وكذا طى المسافة لقطع طريق الحج شرط لوقوع الحج شرعا لان هذه الامور لا يكون مما توقف
صحته على النية حتى يحكم بدخولها فى العبادات مع انها شروط لصحتها فلا شك فى ان النهى فى القسم الاول منه يدل على
الفساد مثلا لو قال الشارع صل ولا تصل مع الوضوء لخوف التقية مثلا يحكم بالفساد قطعا واما فى القسم الثانى
فالامر ليس كذلك وبهذا يكون الصلوة فى الثوب المغسول بالماء المغصوب مثلا صحيحة اجماعا وكذا طى المسافة لقطع
طريق الحج بالبعير الغير المشروع لم يصر سببا لفساد حج قطعا بل يكون حجه صحيحا قطعا واما اذا تعلق النهى بالعبادة لامر
مفارق متحد معها فى الوجود الخارجى كقول الشارع صل ولا تغصب فهل يحكم فيه بتقييد النهى للامر ام لا فيه اشكال لكن
لا يبعد القول بان العرف فى هذا القسم ايضا كاقسام سابقة يحكم بالتقييد وكذا الاشكال ثابت فيما اذا تعلق النهى
بشئ مفارق غير متحد معه فى الوجود كالنهى عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة لكن لا يبعد القول هنا بعدم التقييد
عند اهل العرف بقى الكلام فيما اذا تعلق النهى بجزء العبادة لنفسه كما اذا قال الشارع صل ولا تقرء السورة فيها لخوف
التقية مثلا ثم اعلم ان الحكم بفساد العبادة هنا لا يخلو عن اشكال وبيان الاشكال على وجه الاجمال ان علماء الاصول
قد عقدوا مبحثا فى بيان ان الاصل فى الاوامر وكذا فى النواهى المشكوكة فى كونهما نفسيا او شرطيا ما ذا فى هذا المبحث فقالوا
ان الاوامر والنواهى المعلومة بالقرينة النفسية او الشرطية ليس محل الكلام بل الكلام فى انا اذا شككنا فى كون ذلك
الامر او ذلك النهى هل هو نفسى او شرطى ولم يكن هناك دلالة على احد الامرين فهل الاصل فيه ان يكون واجبا نفسيا
من غير ان يكون مرتبطا بصحة شئ اخر وفساده او يكون واجبا شرطيا يكون له ربط لصحة شئ اخر او فساده ثم قالوا
ان مقتضى الاصول فى هذا المقام الحكم بكون المشكوك منهما نفسيا لان الظاهر والمتبادر من الامر النفسية وكذا النواهى
فمن يدعى الاشتراط وان مطلوبية هذا الامر كان لامر اخر يحتاج الى الدلالة واذ ليس فليس واذا عرفت ذلك فنقول ان
غاية ما يستفاد من قول الشارع صل ولا تقرء السورة فيها لخوف التقية ان قراءة السورة يكون محرما للمكلف فى الصلوة
بحيث لو اتيت به لصرت مورد العقاب الذى يكون مترتبا على اتيان كل شئ يكون منهيا عنه فعلى هذا نقول ان هذا
الشخص من حيث انه اتى بالصلوة يكون ممتثلا ويكون صلوته صحيحة لانه اتى بما امر به ومن حيث انه اتى بالمنهى عنه يكون
عاصيا ومستحقا للعقاب فى ذلك باثبات فساد تلك الصلوة ولكن يمكن التفصى عن هذا الاشكال بان نقول ان
هذه القاعدة انما يجب مراعاتها فيما اذا امر به او نهى عنه على الاطلاق واما اذا تعلق النهى او الامر به فى ضمن شئ واجب

آخر نفسى للامر بالعكس بحكم العرف والعادة لان السيد اذا قال لعبده اصنع المعجون الفلانى ولا تدخل فيه العسل مثلا
فلا يفهم منه العرف والعادة الا ان مطلوبية هذا المعجون عند مولاه مشروط بعدم دخول العسل فيه بحيث لو ادخل
فيه العسل مثلا عد فى العرف عاصيا وغير ممتثل لامر مولاه ولو رد المولى ذلك المعجون اليه معللا بان هذا ليس مطلوبى وليس
ما امرتك به عد حسنا فى العرف والعادة وكذا الحال فيما اذا تعلق النهى بجزء العبادة لجزئية كقول الشارع اقرء فى الصلوة
ولا تقرء مع البسملة لخوف التقية مثلا ودلالة النهى هنا على فساد العبادة فى غاية الظهور ودلالة النهى عن جزء الجزء
مستلزم لفساد ذلك الجزء الذى يكون هو جزء العبادة وفساده ملزوم لفساد العبادة ضرورة ان فساد
الجزء ملزوم لفساد الكل وكذا الحال فيما اذا تعلق النهى به لوصفه الداخلى او الخارجى كقول الشارع اقرء الحمد فى الصلوة
ولا تقرء جهرا ولا تقرء فى الدار المغصوبة وانت اذا احطت خبرا بتفاصيل ما ذكرنا سابقا فلا تحتاج الى
تطويل كلام فى هذا المقام واما اذا تعلق النهى لشرط العبادة بنفسه بحيث صار النهى به مخرجا للمنهى عن زمرة المكلفين
كقول الشارع لا تتوضأ فى حال التقية فلا شك فى دلالة النهى على اقسام فساد الشرط لنفسه وكذا لا ريب فى عدم
اشتراط الصلوة بالطهارة فى هذه الحالة بل تكليفه فى تلك الحالة ليس الا الصلوة بغير الطهارة لكن الكلام فى ان المكلف
لو اتى بهذه الطهارة المنهية فى تلك الحالة عصيانا ثم اتى بالصلوة بتلك الطهارة الفاسدة فهل يوجب فسادها
فساد تلك الصلوة ام لا ربما قيل نعم مدعيا وقائلا بان صحة الصلوة ح مشروط بعدم تلك الطهارة الفاسدة نقل
ما قلنا انها فى بطلان الصلوة التى اتى بها مع السورة المنهية لكن التحقيق عدم بطلان الصلوة لعدم دليل
يدل على بطلان تلك الصلوة والفرق بين المقامين فى غاية الظهور لثبوت تقييد النهى للامر فى مقام السابق
عند اهل العرف والعقلاء ودعوى ثبوت التقييد فى هذا المقام ايضا ساقطة عندنا اذا والا لانا مطالبوا له ان
عدم الدليل على التقييد دليل على العدم هذا اذا كان الشرط ايضا من جملة العبادات واما اذا تعلق النهى بشرط
العبادة الذى يكون من جملة المعاملات ففيه تفصيل فنقول مما ينبغى ان يعلم اولا ان كثيرا من شروط العبادات
يكون من جملة المعاملات مثلا شروط الصلوة التى تكون من اشرف العبادات اكثرها من جملة المعاملات يعنى
انها افعال لا يتوقف صحتها على النية منها غسل البدن والثوب من النجاسة لان مما يجمع عليه الطائفة المحقة اشتراط
صحة الصلوة به ومنها ستر العورة الذى لا يتوقف صحتها على النية ثم نقول اذا تعلق النهى بشئ من ذلك فلا يخلو
اما ان يتعلق النهى به بنفسه كقول الشارع لا تغسل بدنك او ثوبك فى حال التقية ولا يتعلق به بنفسه بل يتعلق به لوصفها
الداخلى او الخارجى مثلا كقول الشارع لا تغسل بدنك بالماء المغصوب مثلا او لا تستر عورتك بالستر المغصوب او
الحرير مثلا فلا يخلو الحال ح عن امرين اما ان يكون النهى عن ذلك الشرط المنهى عنه قبل دخول الصلوة مثلا بمعنى ان
يكون ظرف النهى منحصرا فى زمان قبل الدخول فيها بحيث لا يكون زمان العبادة كزمان قبلها ظرفا له ايضا او لا يكون
كذلك بل يكون النهى شاملا لزمان العبادة بحيث يكون زمان العبادة ايضا ظرفا له فان كان الشرط المنهى عنه
من القسم الذى لا يحيط بزمان العبادة مع كونه منهيا عنه بنفسه كقول الشارع لا تغسل بدنك فى حالة التقية فالظاهر
انه لا دليل الدال على حصول ترتيب الاثر اى طهارة الثوب والبدن على ذلك الغسل فان كان ذلك الدليل من جملة
الجمل الخبرية كقوله اذا اغسلت بدنك حصل الطهارة له فالحكم ح بعدم حصول ترتيب الاثر اى طهارة البدن حين
المكلف بذلك الغسل فى ضمن الفرد المنهى عنه وكذا الحكم ببطلان الصلوة التى اتى بها بعد ارتكاب ذلك الغسل المنهى عنه

مما لا وجه له وسره عدم الحكمين واضح اما الاول فلان ما يستفاد من الدليل الدال على حصول ترتب الاثر ليس الا
حصول ترتب الاثر على نفس حصول طبيعة الغسل من حيث هي هي من غير ان يوخذ فيها وصف المطلوبية فهذه الطبيعة
ح يعطي اثره وان حصلها المكلف في ضمن الفرد الغير المطلوب واما الثاني فلان الصلوة ح وان كان غير مشروط
بالطهارة لكن لا يلزم من عدم اشتراطها بعدمها وان كان ذلك الدليل من جملة الجمل الانشائية الطلبية
كقوله اغسل بدنك من البول ستر فالحكم ح بعدم حصول ترتب الاثر حين اتيان المكلف بذلك الغسل في ضمن الفرد
الغير المطلوب فيغ في غاية القوة لان العرف لا يفهم من قوله اغسل الا ان طبيعة الغسل من حيث هي متصفة
بالمطلوبية يصير سببا لحصول الاثر اعني طهارة البدن مثلا واما لو حصلها المكلف في ضمن الفرد الغير المطلوب
فلا بل يحكم العرف بتقييد النهي للامر بمعنى ان هذه الطبيعة سبب لمرتبة الطهارة بشرط عدم تحققها في ضمن الفرد
الغير المطلوب فلو اتى المكلف بها في ضمن غير الفرد المطلوب وقال هذا غسل وكل غسل حصل بالطهارة يمنع
كليته كبرى قياسه بفهم العرف والعادة واما الحكم ببطلان الصلوة ح فمما لا وجه له لان الصلوة على هذا الوجه
لا يتبع على كونها مشروطة بالطهارة حتى فسدت بفسادها وان كان المنهي عنه من هذا القبيل اي يكون ظرف
النهي عنه منحصرا في زمان قبل زمان العبادة مع كونه منهيا عنه لوصفه الخارج مثلا كقول الشارع لا تغسل بدنك
من الماء المغصوب فالظاهر ان الدليل الدال على حصول ترتب الاثر اعني الطهارة فان كان من جملة الجمل الجزئية
كقول الشارع اذا اغتسلت بدنك فقد طهر فالحكم ح بعدم حصول ترتب الاثر لو اتى بطبيعة الغسل في ضمن الفرد
المنهي عنه فيغ في غاية السخافة وسرها ما مر انفا وكذا الحكم ببطلان الصلوة التي اتى بها بعد ارتكاب ذلك الشرط المنهي
عنه لوصفه الخارج واما ان كان الدليل الدال على حصول ترتب الاثر من جملة الجمل الانشائية كقوله اغسل بدنك
فالحكم ح بعدم ترتب الاثر لو اتى بها في ضمن الفرد الغير المطلوب بعيد وجهه ما مر مفصلا فلا نعيده لكن الصلوة لما كانت
ح مبقاة على اشتراطها بالطهارة يحكم بفسادها لعدم حصول طهارة البدن لو لم يكن دليل خارجي على صحتها واما
اذا كان الشرط المنهي عنه من القسم الذي يكون زمان العبادة ايضا ظرفا للنهي كقول الشارع لا تستر عورتك
بالحرير فالظاهر ان الدليل الدال على حصول ترتب الاثر فان كان من جملة الجمل الجزئية كقول الشارع اذا سترت عورتك
صحت صلوتك فالحكم ح ببطلان الصلوة بلا تامل وريب يحكم فهم العرف والعادة لان اهل العرف اذا فاوا الى
ها تين العبارتين حكموا بتقييد النهي لتلك الجملة الجزئية وبعبارة اخرى حكموا بان ستر العورة مصحح للصلوة
بشرط عدم تحققه في ضمن المنهي عنه وان كان من جملة الجمل الانشائية كقول الشارع استر عورتك في الصلوة فالحكم
الحكم ببطلان الصلوة ح لو اوجدها المكلف في ضمن الفرد الغير المطلوب اظهر من الشمس وابين من الامس
عند من احاط خبرا بما ذكرناه انفا فتامل هذا كله فيما اذا تعلق النهي بالعبادات ولكن بقي الكلام فيما اذا تعلق
النهي بالمعاملات فاعلم ان كلامنا هنا نظير ما قلناه سابقا بعينه اذ النهي في المعاملات كالنهي في العبادات
ينقسم الى الاقسام السبعة المذكورة سابقا فقد يتعلق النهي بالمعاملة لنفسها كقول الشارع لا تطلق زوجتك
في ايام حيضها وكالنهي عن عتق المفلس عبده ونكاح الخامسة لمن عنده اربع وغيرها اذا بعد ما احطت خبرا بما
ذكرناه في صلوة الحائض من كونها منهيا عنها لنفسها كنت مستغنيا عن تطويل الكلام في هذا المقام الغرض
ربما توهم هنا نظير ما توهمه بعض الناس هناك من كون صلوة الحائض منهية لوصفها الخارج متمسكا بما تمسك

ثم

١٣

ثمة فتذكر ما سبق من الشبهات ودفعها وقد يتعلق النهي بها لجزئها كالنهي المتعلق ببيع العبد بغير اذن مولاه
مع جهل المشتري بناء على القول بان البيع هو المجموع المركب من الايجاب والقبول الغير لان البيع هنا صار
منهيا عنها باعتبار احد جزئية اي الايجاب دون جزئه الاخر اعني القبول لفرض جهل المشتري ثم ان وقع علم
جهله صار المثال مثالا لتعلق النهي المذكور بالمعاملة بنفسها لان البيع ح صار منهيا عنه بكلا جزئيه وصيرورته
منهيا عنه كذلك عين صيرورته منهيا عنه بنفسه كما لا يخفى ولما كان امثلة ساير اقسامها مما يمكن للمتامل ظاهرة فلا
نشرع فيما هو المقصود والمهم فنقول اعلم ان النهي اذا تعلق بالمعاملة مطلقا فنظرا الى الدليل المقتضي للصحة فان
كان ذلك الدليل من جملة الجمل الجزئية المتمحضة في افادتها الحكم التكليفي نحكم بفساد تلك المعاملة بلا تامل شبهة
مثلا اذا قال الشارع احل البيع ثم قال وحرم الربا او قال لا تبع وقت النداء ونظائرها فالمفهوم من قوله احل
عند اهل العرف امران احدهما جواز فعل البيع واباحته التي كانت من الاحكام التكليفية والاخر ترتب اثار البيع
على البيع المباح وبعد اطلاعهم على قوله لا تبع في يوم الجمعة مثلا فكلا يحكمون بتقييد النهي للامر ويقولون بان الاثر
لا يترتب الا على البيع الحلال فهو ملزوم لذلك الاثر فلو ارتكب المعاملة في ضمن الفرد الغير المباح انتفى الملزوم
بانتفاء اثره انتفى اللازم فلو قال المرتكب للبيع وقت النداء هذا بيع وكل بيع ملزوم للصحة ما لم يدل دليل على خلافها
مثلا لقوله احل الله البيع تمنع كبرى قياسه متمسكا بفهم العرف وعللا بان العرف بعد ملاحظتهم ها تين العبارتين
اعني قوله احل الله وقوله لا تبع وقت النداء يحكمون بالتقييد المستلزم للفساد وان كان ذلك الدليل المقتضي للصحة
من جملة الجمل الجزئية المستفاد منها الحكم التكليفي اصلا فنحكم بصحة المعاملة التي يتعلق بها النهي مثلا اذا قال الشارع
اذا التقى الختانان وجب المهر ثم قال لا تباشر زوجتك في ايام حيضها ~~وجعلها للشارع~~ وقتا للمكلف في
ايام حيضها نحكم بلزوم المهر والغرض الحكم بالصحة ح واضح لانا لا نفهم من قوله اذا التقى الخ
بلزوم المهر الا ان طبيعة التقاء الختانين موجبة لذلك الاثر اعني لزوم المهر مثلا وان اوجدها المكلف في
ضمن الفرد الغير المباح الا اذا كانت تلك الجملة الجزئية مما لوحظ فيها معنى جهة الاخبار وجهة الطلب كقول القائل
ان فعلت نوع هذا فلك على درهم ثم قال لا تخطر بالخياطة الجيدة فالحكم في تلك الصورة بفساد المعاملة كالصورة
الاولى لو اوجد الخياطة في ضمن الفرد المنهي عنه وان كان الدليل المقتضي للصحة مقيدا بحيث يكون بعضه متمحضا
في افادة الاخبار والاعلام كقوله تم احل البيع وكقوله عم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فنحكم بصحة البيع المنهي عنه في
تلك الصورة ايضا لان غاية ما في الباب ان اهل العرف ح يحكمون بتخصيص عموم قوله احل البيع بالنهي فيخرج المنهي عنه
عن تحت عمومه لكن قوله البيعان بالخيار لشموله فيحكم بصحة المعاملة المنهي عنها لان الاخذ الشمول والنص ما لم
افاد ما بعد شرعيته قال استادنا الشريف قدس سره ان الذي يقتضيه التحقيق عدم دلالة النهي على الفساد في
المعاملات لكن يمكن لنا الحكم بفساد المعاملة المنهي عنها تمسكا بقاعدة كلية مستفادة من الاخبار ثم قال تمسكا
بالاخبار في المقام بعبارة اجاعنا هذه المسئلة وتقسيمنا اياها من مسائل الفروع فلا يتوجه علينا الاعتراض بان
تكم كيف تمسكتم بالاخبار في هذه المسائل الاصولية مع انكم صرحتم في مسالة عدم جواز العمل بالظن فيها
فقال احدهما ان المعاملات المنهي عنها افعال للمكلفين ونحن نحكم بكونها موضوعا للفساد الذي يكون من
الاحكام الشرعية الوضعية التي يكون شانها ان تعرض لافعال العباد باعتبار عديدة منها ما روي في الحسن عن

مما جعلها الشارع

زرارة عن ابي جعفر عم قال سالته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عم انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وجه الدلالة ان المعصوم عم قد علل عدم فساد النكاح بقوله عم ان العبد لم يعص الله بل انما عصى سيده فهذه العبارة نظرا الى عموم مفهوم العلة المستفادة منها تدل على ان كل معاملة صارت منهية من جانبه تعالى فهي محكومة بالفساد لان ارتكاب ما نهى عنه تعالى عصيان له تعالى بلا واسطة وكل عصيان راجع اليه تعالى بلا واسطة يقتضي علة لفساد ما حصل به العصيان اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلعموم مفهوم العلة المستفادة من ذلك الخبر

اصل

في العام والخاص والكلام هنا يقع في مقامين الاول في تحقيق مادة العموم وتشخيص معنى لفظ العام فاعلم ان لفظ العموم في اللغة بمعنى الشيوع والشمول والكثرة كما يقال عمت المطر ويقال البلية اذا عمت طابت ونظايرهما من الامثلة المستفادة منها المعاني المذكورة وقد يطلق ويراد به كون الامر شاملا ومحتملا لشيئين فصاعدا واما ما يراد به عند المنطقيين فهو كون المعنى والمفهوم بحيث يصدق على امور كثيرة مندرجة تحت ذلك المعنى والمفهوم والنسبة بين تفسير لفظ العموم عندهم وبين تفسيره بكون الامر عموم وخصوص مطلق مادة الاجتماع مفهوم الانسان ومادة الافتراق الشبح الذي نراه من بعيد مترددين في انه هل زيد او عمرو او بكر بعد القطع بانه احدهم والواقع فيصدق عليه انه امر محتمل لشيئين فصاعدا مع انه لا يصدق عليه انه شيء يصدق على امور مندرجة تحته وكذا اذا رأينا استعمال لفظ في معنى شاكين في انه هل هو بطريق الحقيقة او المجاز فيصدق عليه انه امر محتمل لامرين مع انه لا يصدق عليه انه شيء يصدق على جميع افراده الخ واما عند الاصوليين فالعام عندهم هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته هذا هو التعريف المختار عندنا كالقول المحول بين ساير تعاريفه المذكورة في كتب الاصول فاللفظ بمنزلة الجنس يشمل المحدود وغيره وخرج بقوله الموضوع للدلالة المثنى والجموع واسماء العدد لان لفظ العشرة مثلا وان دل على جميع وحداته بطريق الاحاطة لكن لم يوضع لاجل دلالته على ذلك بل هو في الحقيقة موضوع لمجموع وحداته فقط من غير ان يلاحظ الواضع شيئا اخر في حين وضعه ذلك اللفظ لمعناه من الاحاطة والشمول وما يجري مجريهما ثم دلالته مجموع الوحدات ملزوم لدلالته على الاحاطة فخرج بقوله لاجزائه نحو المسلمين والرجال ونحوهما من الجموع المعرفة باللام المتناولة لكل فرد فرد لان عمومية كل واحد منهما باعتبار شموله واحاطته لاجزائه كما هو الحق عند المحققين لا باعتبار شموله لجزئياته من الجموع المتعددة ودخل بقوله جزئياته نحو الرجل ولا رجل ونحوهما من المفرد المستغرق لان عموميتهما باعتبار الجزئيات من افراد الرجل لا باعتبار الاجزاء واما المقام الثاني ففي بيان صيغته ولنا في هذا المقام ايضا مقامان الاول في تحقيق انه هل للعموم صيغة تختص به وبعبارة اخرى هل للعموم صيغة يدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فيه اقوال اربعة قيل بان للعموم الفاظا مخصوصة موضوعة له بحيث لو استعمل في غيره صار مجازا وقيل بانه ليس في اللغة لفظ وضع له بل كلما يدعى وضعه للعموم موضوع للخصوص بحيث لو استعمل في العموم لصار مجازا وقيل بان كلما يدعى وضعه للعموم فهو مشترك بينه وبين الخصوص وقيل بالتوقف فان قلت الاصل الاولي في اي قول من هذه الاقوال قلت الاصل المقتضي لان كون اللفظ موضوعا لهذا دون ذلك من الامور التوقيفية فالاصل الفقاهتي يقتضي التوقف ما لم يتبين ولكن لنا اصول ثانوية

احتها دية واردة على ذلك الاصل على اثبات القول الاول الاول التبادر لان السيد اذا قال لعبده اكرم العلماء ولم يكرم العبد الا بعضهم لعاتبه المولى وخاصمه ولو اطلع اهل العرف على تلك المخاصمة لاستحسنوها وما كان ذلك الا لاجل كون الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم الثاني ان من دخل في دار مثلا ثم خرج منها وقال لا رجل فيها مع واحد فيها لكذبوه ونحوه مع لتين حسن ذمه بانه قال لا رجل في الدار مع وجدان واحد فيها فلو لم يكن قولنا لا رجل حقيقة في استغراق افراد الرجل لم يكن لتكذيبهم وتوبيخهم وجه صحة اصلا الثالث انه لو قال قائل اكرمت زيدا واردت انك تكذبه لقلت ما اكرمت احدا فلو لم يكن النكرة في سياق النفي حقيقة في العموم وبعبارة اخرى لو لم يكن مفيدا للسلب الكلي لم يكن نقيضا لما ادعاه القائل من الايجاب الجزئي لان التناقض لا يتصور بين الجزئيتين الرابع تحقق اتفاق كل المسلمين عليه في كلمة التوحيد على انها نفي جميع الالهة غير الله تعالى فلو لم يكن النكرة في سياق النفي مفيدا للعموم لما اتفقوا عليه وفيه نظر لان القدر المتيقن من هذه الكلمة المباركة ان المراد منها نفي جميع الالهة غير الله وتعيين المراد لا يدل على المطلوب اي كون اللفظ موضوعا لذلك المراد لجواز ان يكون فهم المراد مستندا الى القراين فان قلت ما القرينة في هذه الكلمة قلت القرينة فيها كلمة الا الدالة على الاستثناء الذي يكون بحثه فرع ثبوت العموم في جانب المستثنى منه فكما انه يجوز ان يكون نفي جميع الالهة غير الله مستندا الى نفس اللفظ كذا يجوز ان يكون مستندا الى تلك القرينة فتدبر الخامس قصة ابن الزبعرى بكسر الزاء وفتح الباء وسكون العين والالف المقصورة وهي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فاتاه وقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة والمسيح فتمسك بعموم لفظ ما ولم ينكر عليه النبي صلعم بل صرح بخطائه في ادخال ما ليس بفرد لهذا العام فيه بقوله صلعم ما اجهلك يا غلام بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل والجواب عن قال بان كلما يدعى وضعه للعموم فهو موضوع للخصوص بوجهين الاول ان الخصوص سواء قلنا بكون اللفظ موضوعا له او للعموم متيقن لانه اما ان يكون هو الموضوع له فقط او يكون بعضا منه بخلاف العموم فانه مشكوك فيه فكونه موضوعا للخصوص المتيقن اولى من كونه موضوعا للعموم الغير المتيقن كذا قرر في اكثر كتب الاصول لكن يمكن تقرير ذلك الدليل بوجوه اربعة الاول ان يقال ان مراد المستدل من هذا الدليل ان لفظ العموم ان كان موضوعا للعموم فهو موضوع للخصوص في ضمنه وان كان موضوعا للخصوص بالخصوص فنعم المراد وعلى كلا التقديرين كون اللفظ موضوعا للخصوص مما لا شك فيه بتقيية بخلاف العموم فان كون اللفظ موضوعا له مما شك فيه والاصل يقتضي عدم كون اللفظ موضوعا للمشكوك فيه فيختص كونه موضوعا للخصوص المتيقن وهو المدعى الثاني ان يقال ان مراد المستدل ان الواضع مما يجب عليه ملاحظة المعنى حين وضع اللفظ له فان قلنا بكون اللفظ موضوعا للخصوص فيحتاج الى ملاحظته فقط وان قلنا بكونه موضوعا للعموم فيحتاج الى الالتفات الى امر زايد على الخصوص والاصل عدم الالتفات الزايد لانه ملزوم للالتفات الزايد الحادث المسبوق بالعدم المدفوع بالاصل فكون اللفظ موضوعا للخصوص اولى لعدم استلزامه لمخالفة الاصل اللازمة على تقدير كونه موضوعا للعموم الثالث ان يقال ان مراد المستدل ان ارادة الخصوص متيقنة سواء وضع اللفظ له او للعموم لانه اما كل المراد او بعضه بخلاف ارادة العموم فانها مشكوك فيها لجواز ان يكون اللفظ للخصوص فلا يكون العموم مرادا فجعل الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه الرابع ان

مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان وضع الالفاظ للمعاني سواء كان الواضع هو الله ام غيره من الحكماء للخلق
ليس الداعي له الا التفهيم والتفهم اللذين يحتاج اليهما الناس في امر معاشهم ومعادهم وتحققهما وان يمكن
في ضمن غير اللفظ ايضا كالاشارات والعقود والنصب لكن عدم وفائها الوافي بالاحتياج لا يحتاج الى الاحتجاج
ومن العيان الغني عن البيان ان مقتضى هذه الحكمة المذكورة الداعية الى وجوب وضع اللفظ للمعنى ووضعه
لما تيقن مراده من اللفظ اعني الخصوص دون وضعه لما يشك في كونه مرادا من اللفظ هذا اعني لزوم ترجيح
المرجوح على الراجح والجواب اما عن الاول فلان قوله الاصل يقتضي عدم كون اللفظ موضوعا للمشكوك فيه
ان اريد به ان وضع اللفظ للمشكوك فيه امر حادث والاصل عدمه قلنا هذا الاصل معارض بمثله لان وضعه
للامر المتيقن ايضا حادث والاصل عدمه وبالجملة يلزم عليه جواز جريان الاصل في تعيين حادث من
الحوادث بعد العلم بنفس حدوث احد لا على التعيين لان حدوث اصل الوضع في المقام مما لا شك فيه وانما
النزاع في متعلقه اهو الخصوص ام هو العموم فيرجع امره الى جواز التمسك بالاصل في تعيين واحد من الحوادث
بعد العلم بتعلق الحدوث باحدها اجمالا وقد مر اوجه بطلان التمسك بالاصل في نحو هذه المقامات
فتذكر وان اريد به ان وضع الالفاظ لمعانيها ودلالتها عليها من الامور التوقيفية وبناء العقلاء في صورة
الشك فيها الحكم بعدمها حتى يلزمهم الدليل وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل لان وضع اللفظ للعموم امر مشكوك
فيه فالاصل عدمه حتى يدل عليه دليل قلنا سلمنا ان الوضع والدلالة من الامور التوقيفية لكن كونهما منها
لا يقتضي الا التوقف في الصور المشكوكة فيها وعلى هذا ليس مفاد كلامكم ومقتضاه الا اثبات مذهب التوقف
لان كونهما من الامور التوقيفية كما يقتضي عدم وضع اللفظ للعموم كذا يقتضي عدم وضعه للخصوص هذا واما عن
الثاني فلان مراده انا لو نسلم احتياج الواضع الى تعدد الالتفات حين كون المعنى الملتفت اليه ذا اجزاء ونحكم
ايضا بامكان جريان اصل العدم في الالتفات الزائد فلا نم اعتباره عند العقلاء بل يحكمون في نحو هذه المقامات
مستهجن عندهم جزما واما عن الثالث فلان كون الخصوص متيقن المراد من اللفظ لا يقتضي وضع اللفظ له لان
كون المعنى مرادا من اللفظ كما يمكن ان يكون بطريق الحقيقة كذا يمكن ان يكون بطريق المجاز ايضا ولو تمسكنا
بالادلة في جانب الخصوص وقلت جعله للخصوص المتيقن من حيث تيقنه اولى من جعله للعموم المشكوك فيه
قلنا يمكن دعوى الاولية في جانب العموم ايضا بان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم من اللفظ فحمله على
الخصوص وترك بعضها لا فراد مخالفة الامر او النهي والاحوط اولى لكن كلامي هذا كالكلام في عدم المتانة
لان الدعوى انما يتم في صورة الايجاب كالنهي واما في صورة الاباحة فالامر بالعكس لئلا يفضي الى الحرام واما
عن الرابع فلانه لو بني الامر على ما قاله يلزم اثبات اللغات بالدليل العقلي ومن العيان الغني عن البيان
ان اللغات باسرها توقيفية كالاحكام الشرعية فيتمسك بالدليل العقلي في الامور التوقيفية لا وجه له فان
قلت لو لم يجز التمسك بالدليل العقلي في الامور التوقيفية بالادلة العقلية في الموضوعات اللغوية فكيف تمسكتم بالتبادر
واخواته من العلائم في اثبات اللغات مع ان التبادر وكذا سائر العلائم كلها عقلية وحيث انجر الكلام الى هنا
فلا باس بذكر ما به يعلم كون التبادر مثلا دليلا عقليا فنقول التبادر عند الاكثر عبارة عن سبق المعنى الى
ذهن من هو عالم بوضع اللفظ عند سماعه مجردا عن القرينة ولا شك ان هذا السبق مما يكون وجوده

مسبوق

15

مسبوق بالعدم وكلما كان كذلك فهو حادث وكل حادث يحتاج في وجوده الى علة لان العقل اذا لاحظ الموجود
الحادث من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته طلب لا محالة علة وجوده وذلك لجزمه
بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة فنقول علة التبادر
اي سبق المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ المتبادر منه عند سماعه مجردا عن القرينة اما الوضع او
القرينة او المناسبة الذاتية لا سبيل الى الثاني لانه خارج عن محل البحث ولا الى الثالث ايضا لما قرر بطلانه
في محله فتعين الاول وهو المدعى واذا كان الامر كذلك ثبت ان التبادر دليل عقلي وكل دليل عقلي لا يجوز التمسك
به في اللغات اما الكبرى فلاتفاق الكل واما الصغرى فلما عرفت انفا قلت صغرى دليلك وان كانت على النهج
الذي قررته مسلمة لا كلام فيها ولكن كلية كبراه ممنوعة لان الدليل العقلي ينقسم الى قسمين لمي وانّي وما لا يجوز التمسك
به في اثبات اللغات هو الاول لا الثاني وتوضيح المطلب على وجه يثبت به المرام ليستدعي زيادة بسط في
الكلام فنقول اعلم ان ما وقع في محله ان كل دليل عقلي اما لمي او انّي لان الحد الاوسط في الدليل لا بد ان يكون
علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في ظرف الذهن وبعبارة اخرى مما يجب في كل دليل ان يكون الاوسط سببا لارتباط
محمول كبرى القياس لموضوع صغراه عند العقل ثم ان كان مع ذلك علة وسببا لتحقق تلك النسبة في الخارج ايضا فهو
دليل لمي لانه يعطي لمية الحكم وعلته في الواقع ذهنا وخارجا مثاله كقولنا زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن
الاخلاط محموم فزيد محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة له في الخارج ايضا والا
يكن كذلك اي لم يكن علة للنسبة في نفس الامر بل لا يكون علتها الا في الذهن فهو دليل انّي لانه يفيد انية
النسبة في الخارج من غير ان يكون مفيدا للميتها مثاله كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن
الاخلاط فالحمى وان كان علة لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس
بحسب الواقع اذا عرفت ذلك فنقول ان التبادر وكذا سائر اخواته يكون من جملة الادلة الانية
لا اللمية لانا اذا قلنا هذا المعنى متبادر من ذلك اللفظ المجرد عن القرينة وكل متبادر من اللفظ المجرد عن
القرينة فوضع اللفظ بازائه ثابت فهذا المعنى وضع اللفظ بازائه ثابت وتاملنا فيه لم نجد حال ذلك القول
الا كحال قولنا هذا محموم الخ فكما ان الحمى معلول لتعفن الاخلاط وكاشف عن تحققه في الواقع كذا التبادر
ايضا معلول للوضع وكاشف عن تحققه في الواقع وايضا كما ان الاستدلال بوجود الحمى على تحقق تعفن الاخلاط
استدلال بوجود المعلول على وجود علته وايضا كما انه لا يمكنك القول بان الحمى لما تحقق صار علة لحدوث
تعفن الاخلاط وتحققه كذا لا يمكنك القول بان تبادر هذا المعنى من ذلك اللفظ لما تحقق صار علة
لحدوث وضع ذلك اللفظ بازائه بل اللائق بحال المتدبر في المقام ان يقول ان تبادر المعنى من اللفظ ليس الا
من اثار وضع اللفظ له كما ان الحمى بدن المحموم اثار من تعفن الاخلاط المكنونة في باطن الشخص المحموم و
كما انا اذا شككنا في تحقق تعفن الاخلاط في مادة زيد مثلا ثم حصل الاطلاع على حماه وحرارة بدنه فنحكم بتحققه
كذلك اذا شككنا في كون الحيوان المفترس مثلا معنى حقيقيا للفظ الاسد ثم حصل الاطلاع على انسباق
هذا المعنى من ذلك اللفظ مجردا عن القرينة الى ذهن من هو عالم بالوضع فنحكم بتحقق الوضع بينهما وحيث
انك بعد تلك التقريرات لا ترتاب في كون التبادر دليلا عقليا انيا بحيث لا يكون له جهة علية بالنسبة

تعريف الدليل الانّي واللمّي

فكما ان الاستدلال بتحقق التبادر على تحقق الوضع استدلال بوجود المعلول على وجود علته منه

الى اصل تحقق الوضع ثم بعد ذلك نقول انه قد اشتهر بين علماء الاصول امران الاول عدم جواز التمسك بالدليل العقلي في اثبات اللغات والثاني قولهم بان مرادنا من الدليل العقلي الذي لا يجوز التمسك به هو الدليل اللمي لا الاني وكلما وقع المباحثة معهم بانكم كيف تمسكتم بالدليل الفلاني في اللغات مع انه دليل عقلي لا يجوز التمسك به فيها عندكم فيقولون بانا لم نمنع التمسك بالدليل العقلي مطلقا في اللغات بل ما نمنعه هو التمسك بالدليل اذا كان لميا والدليل الفلاني ليس منه بل من الادلة العقلية الانية التي يجوز عندنا التمسك بها في اللغات هذا غاية كلامهم في جواب السائل المعترض ثم قال استادنا الشريف ما حاصله ان السر في ذلك ان تفصيل ان اللغات لما لم يكن من جملة ما يستقل فيه العقل بحيث يمكنه ادراك خصوصيات الالفاظ ومعانيها ويحكم حكما قطعيا بان تلك الجهة الفلانية وهذه العلة المخصوصة المتحققة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى مما يبعث داعيا الى ان يوضع الواضع ذلك اللفظ لذلك المعنى المخصوص حكم العلماء قاطبة بان اللغات لا يثبت بالدليل وانه معزول عن التصرف في اللغات وبالجملة الاحكام اللغوية ليست كالاحكام الشرعية في كون قسم منها ما يستقل فيه العقل وقسم منها لا يستقل فيه العقل بل كلها مما لا يستقل فيه العقل واذا كان كذلك فالعقل من اين يتصرف فيها حتى يمكن القيل والقال بان يقول احدها للاخر ان مقتضى هذه الحكمة المخصوصة وضع اللفظ لهذا المعنى دون ذلك المعنى ويقول الاخر بالعكس ولما علموا حال العقل بالنسبة الى الموضوعات اللغوية كذلك حكموا اساسا بان اللغات كلها توقيفية ولم يكن للعقل فيها من حظ نظر ما كما في الاحكام الشرعية التي لا يستقل فيها العقل

فان قلت سلمنا عدم درك العقل لمية الاوضاع المخصوصة بين الالفاظ والمعاني بطريق القطع واليقين لكن لا نم عدم دركه اياها ولو ظنا قلت لو سلم ادراكه لمية الاوضاع ظنا فلا نم اعتباره بل ندعي ان بناء العقلاء على عدم مثل تلك الظنونات ولو سلم اعتباره فقلنا انه معارض بما هو اقوى منه اي التبادر الذي ندعيه في اثبات المطلب كما مضى مشروحا لان التبادر الذي ادعيناه في المقام قطعي والدليل اللمي الذي تمسك به الخصم في المقام ظني والظني يدفع بالقطعي اساسا على انه لو سلم ان التبادر الذي ندعيه في المقام ايضا ظني فلا نم تقديم دليله لان المسئلة ح يرجع الى مسئلة تعارض الظن الشخصي مع النوعي وتقديم الشخصي في المقام اول الدعوى

ثم قال زيد افادته الشريفة العجب من بعض اجلة السادات انه كيف تمسك في اثبات الحقيقة الشرعية بالدليل اللمي حيث قال بعد ذكره الدليل الاول الدال على ثبوت الحقيقة الشرعية الثاني ان هذه المعاني الحادثة التي احدثها الشارع مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها لمسيس الحاجة اليها وكثرة ما لها من الاحكام واللواحق وعظم الخطب لها حتى انه لا يعقل فيها عدم التفاهم فكان الواجب على من سنها بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها الفاظا يستغنى بها عن تجشم مؤنة القرائن في الاستعمالات المتكررة التي لا تتناهى فان الاحتياج الى الوضع في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية التي لا يتم بدونها التكلم والمخاطبة كما ان الوضع يجب هناك وكذا يجب ههنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ثم قال زيد افادته ان هذا الدليل اذا تاملنا فيه لم نجده الا دليلا لميا لا يجوز التمسك به في اللغات بل ندعي انه لا يصير سببا لحصول الوصف لنا فضلا عن حصول القطع لنا وكيف ما كان فاللائق في المقام نقل الكلام في بيان تقريب الدليل الثاني الذي تمسك به الخصم على مطلبه فنقول الوجه الثاني للخصم التمسك بالمثل المشهور اي قولهم ما من عام الا وقد

خص

16

خص منه قال الاستاد زيد افادته يمكن تقريب استدلال الخصم نظرا الى تمسكه بهذا المثل بوجهين الاول ان يقال انه لا شك في ان في ذهن هذا المثل كثرة استعمال لفظ العام في الخصوص غاية ما في الباب انا نشك في انه هل هو موضوع للخصوص الذي يستعمل فيه كثيرا ام لا بل هو موضوع للعام الذي يستعمل فيه نادرا لكن اذا رجعنا الى قاعدة الاستقراء لم يبق لنا ريب في كونه موضوعا للخصوص وتوضيح جريان القاعدة في المقام ان نقول انا وجدنا الالفاظ المستعملة في معانيها على اربعة اقسام قسم منها ما رأينا استعماله في معناه الحقيقي غالبا وفي معناه المجازي نادرا وقسم منها يكون بالعكس اي رأينا استعماله في معناه الحقيقي نادرا وفي معناه المجازي غالبا وقسم منها ما رأينا استعماله في معناه الحقيقي مساويا لاستعماله في معناه المجازي بدون القلة والكثرة في شيء من المعنيين وقسم منها ما رأينا استعماله في معنى كثيرا وفي اخر قليلا ونشك في انه في ايهما يكون حقيقة ولا شك في كون ما نحن فيه من هذا القبيل لكن نقول اذا استقرينا وتتبعنا وجدنا ان الالفاظ التي يكون استعمالها في معانيها الحقيقية غالبا وفي معناه المجازي نادرا يكون اكثر واغلب من الالفاظ التي يكون حالها بالعكس فهذا الاستقراء الذي ادعيناه في المقام حصل لنا الظن بان المشكوك فيه من القسم الاغلب لان من شان الظن ان يلحق الشيء بالاعم الاغلب ولا ريب ان ما نحن فيه من الاقسام المشكوكة فيها فيلحق بالاعم الاغلب عملا بالقاعدة

ثم قال دام ظله مجيبا عن هذا الاستدلال بانا وان لم يمكن لنا ان نجيبه بمنع تلك الغلبة او بمنع اعتبار الظن المستفاد منها ولكن نقول في الجواب ان الاستقراء الذي تمسكت به في المقام معارض بما هو اقوى منه بمراتب شتى من الادلة التي يكون من جملتها التبادر الذي استدللنا به اولا على اثبات المدعى ومعلوم ان الظن المستفاد من التبادر في المقام ان لم نقل بكونه مفيدا للقطع فهو اقوى واشد من الظن المستفاد من الاستقراء الذي تمسك به الخصم في المقام بل نقول ان الاستقراء في مقابل التبادر يكون من جملة الادلة الفقاهتية في مقابل الادلة الاجتهادية ولا شك ان الدليل الاجتهادي مقدم على الدليل الفقاهتي اذ انما نحتاج في تقديم التبادر الذي تمسكنا به في المقام على الاستقراء الذي تمسك به الخصم اظهر من الشمس وابين من الامس الثاني ان يقال انه لا شك في ان هذا المثل يدل على كثرة استعمال اللفظ في الخصوص وقلته في العموم وح نقول لو قلنا بكونه حقيقة في العموم ومجازا في الخصوص فيلزم تكثير المجاز المخالف للاصل بخلاف ما لو قلنا بكونه حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم فيلزم ح تقليل المجاز المخالف للاصل فح دار الامر بين تقليل المخالف للاصل وبين تكثيره ولا شك ان التقليل فيما يخالف الاصل اولى من تكثيره وبهذه الاولوية يثبت كون اللفظ موضوعا للخصوص وهو المدعى والجواب انه ان اريد بقوله المجاز مخالف للاصل كونه مخالفا للاصل الاعتباري الذي يكون مقتضاه عدم القرينة فنقول هذه المفسدة مشتركة الورود على الفريقين لان من قال بكونه حقيقة في العموم يحتاج حين استعماله في الخصوص الى القرينة الصارفة وكذا يحتاج اليها من قال بكون اللفظ موضوعا للخصوص لانه لم يكون قائلا بكون اللفظ موضوعا لبعض الخصوص المعين بل قال بوضعه للخصوص مطلقا فيحتاج في تعيين بعض الخصوص بالخصوص الى القرينة المعينة وحصول التفرقة بين القرينتين بكون احدهما صارفة والاخرى معينة لا يجدي نفعا في المقام وان اريد به كونه مخالفا للظاهر فنقول في الجواب ان كون المجاز مخالفا للظاهر مما لم يكن له دخل في اثبات اصل الوضع والتخصيص الذي يكون هو المدعى بل التحقيق ان يقال ان قولنا المجاز مخالف للظاهر ليس له معنى محصل

ومفاده متعذرًا لا بعد اطلاعنا على صيغ الحقيقة للفظ والتمييز بينه وبين معناه المجازي مع حصول الشك في
المراد حين اطلق ذلك اللفظ مجردا عن القرينة هل هو معناه الحقيقي او المجازي في يقول من قال بتعيين المراد
في معناه الحقيقي ان المجاز خلاف الظاهر او ذكا انه يحتاج الى القرينة والاصل عدمه فتدبر واما المقام الثاني
ففي تحقيق ان اي صيغة تكون موضوعة للعموم فنقول

ومنها الجمع المحلى باللام مطلقا سواء كان جمعا صحيحا كقولنا اكرم المسلمين او مكسرا كقولنا اكرم الرجال قال استاذنا
الشريف الجمع المحلى باللام قد يستعمل ويراد به الاستغراق اللغوي كقوله تعالى اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء
كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما الله يريد ظلما للعالمين وقد يستعمل ويراد به الجمع المعهود
كقولنا جاء في القضاة اذا كان هناك عهد خارجي وقد يستعمل ويراد به العهد الذهني كقوله تعالى في سورة النساء
الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا بناء على مذهب بعض
من المفسرين بكون الجملة صفة للمستضعفين وكقوله تعالى كمثل الحمار يحمل وقد يستعمل ويراد به جنس الجمع كقوله والله
لا اتزوج الثيبات بل نتزوج الابكار وقد يطلق ويراد به جنس المفرد ومن جملة المواضع التي ذكرت هذه الصيغة
ويراد بها ذلك المعنى قولهم في تعريف الحكم حيث قالوا انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وقولهم في تعريف
الفقه حيث قالوا ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية اما في الاول فلانهم لما
رأوا ان تعريف الحكم لو حمل على ظاهره للزم انتقاض طرده بخروج طائفة من الاحكام المعينة المخصوصة ببعض افراد
مخصوصة من المكلفين عن ذلك التعريف منها خصائص النبي كجواز النكاح الخامسة في حقه ص وكذا وجوب
صلوة الليل عليه ص ومنها خصائص الرجال كوجوب الجهاد وصلوة الجمعة مثلا في حقهم دون النساء وكالاحكام المختصة
بالنساء دون هم ومعلوم ان هذه الاحكام المخصوصة لا شيء منها مما يصدق في حمله ظاهر التعريف مثلا لا يصدق على
ظاهر التعريف مثلا لا يصدق على وجوب صلوة الليل في حقه ص انه خطاب متعلق بكل فعل من افعال كل مكلف وكذا
الكلام في نظايره حكموا بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف حتى يستقيم التعريف طردا واما في الثاني فعلى
مذهب من قال بالتجزي في الاجتهاد لانه لما لم يقل بان تحقق الاجتهاد والفقاهة منحصر فيمن تقدر على استنباط
كل حكم من الاحكام عن ادلتها بل يقول بان المجتهد من له قدرة على الاستنباط ولو بالنسبة الى حكم واحد حكم بان المراد
جنس الحكم ليكون التعريف سليما عن الانتقاض ثم قال دام ظله ان هذه الصيغة اما حقيقة في جميع هذه المعاني
او مجاز فيها او حقيقة في البعض ومجاز في الاخر او موضوع للقدر المشترك بين هذه المعاني كلها لا سبيل الى الاول
والثاني اما الاول فللزوم الاشتراك المخالف للاصل وتحقق الاتفاق على كونها مجازا في العهد الذهني وكذا في
المعنيين الاخيرين على التحقيق واما الثاني فللزوم القول بتحقق المجاز بلا حقيقة وهو وان لم نقل بعدم وقوعه لكن
ندرة وجودها الملزوم لمرجوحيته في غاية البداهة ولوجود الاتفاق على كونه حقيقة في الاستغراق ولا سبيل

الرابع ايضا لعدم وجود ما يصلح ان يصير قدرا مشتركا قريبا بين هذه المعاني بشرائطها فتعين المصير الى الثالث
ولما عرفت كونها مجازا فيما عدا الاستغراق والعهد الخارجي اتفاقا فيعلم ان مقتضى التحقيق كونها حقيقة فيهما لا
بطريق الاشتراك اللفظي المقتضي وضعها لكل واحد منهما بخصوصه بل نقول انها موضوعة لاحاطة ما يراد
من مدلوله فان اريد من مدلوله الاستغراق اللغوي او العرفي فهي موضوعة لاحاطته وبعبارة اخرى ان اريد من
مدلوله ما يتناوله اللفظ بحسب اللغة او العرف فهي تدل على احاطته وشموله وضعا وان اريد من مدلوله ما يتناوله
اللفظ بحسب العهد الخارجي فهي دالة عليه على سبيل الحقيقة ايضا مثلا لو قيل اكرم هؤلاء الرجال ثم اخرج فرد من الاشخاص
المشار اليهم بقرينة يحكم بكونها مجازا في الباقي فان قلت اذا كان الجمع المحلى باللام في المعهود الخارجي محتاجا
الى تحقق العهد فيما بين المتكلم والمخاطب فكيف يكون استعماله فيه على سبيل الحقيقة مع ان احتياجه في الدلالة على
استغراق ما يعهد بينهما الى تحقق العهد ليس اقل من احتياج سائر المجازات الى قرائنها قلت الحال على ما ذكرت
لكن احتياج العهد الى الاسباب المحصلة للعهدية المشخصة لها لا ينافي كون الصيغة حقيقة فيه وتوضيح المطلب يحتاج
الى زيادة بسط في الكلام فنقول العهد اذا تاملنا فيه وجدناه امرا يكون تحصيله وتقومه في الخارج محتاجا الى
اسباب يكون تقويمه وتحصيل حقيقته بها في الخارج لان المعهود الخارجي عبارة عما كان معلوما ومشخصا ومعينا
عند المتكلم والمخاطب معلوم ان تشخيصه بحيث يصير ممتازا عما عداه عندهما يحتاج الى علامة مشخصة وهي عند
العرف اهل المحاورة غير منحصرة في امر او امرين بل هي كثيرة منها سبق رؤية المتكلم والمخاطب بالنسبة الى الفرد المعهود
او الافراد المعهودة ومنها كون المعهود حاضرا عندهما مشارا اليه من جانبهما ومنها سبق ذكر المعهود فيما بينهما
مثال الاول كقول المتكلم للمخاطب جاء في القضاة اذا رأيهم المتكلم والمخاطب زمانا قبل زمان التكلم ومثال الثاني
كقول المتكلم للمخاطب اكرم هؤلاء الرجال مشيرا الى الرجال الحاضرين عندهما ومثال الثالث كقولنا اشتريت
الكتب ثم بعت الكتب وبالجملة هذه الامور ليست مما يتوقف عليها دلالة الجمع المحلى باللام عليها نظير توقف دلالة الاعلام
في قولنا رأيت اسدا يرمي على الرجل الشجاع الذي مثلا كما لا يمكنك القول بان دلالة الانسان على زيد يحتاج الى
تحقق تشخيصه المعلول لعين العوارض المكتنفة به كذا لا يمكنك القول بان دلالة هؤلاء الرجال على الاشخاص المعهودة
بالاشارة يتوقف الى ملاحظة العهد نعم لو قيل بان زيدا بما هو شخص مخصوص يحتاج في اصل هويته الى هذه العوارض
فهو في حيز القبول لكن هذا الاحتياج مما ليس له ربط بعد دلالة لفظ الانسان على زيد في المجاز بالمقام ان يقال
دلالة الانسان على زيد على سبيل الحقيقة موقوفة على كونه فردا له وعلى كون طبيعة الانسان محصلة فيه ثم تحصلها
في ضمن الفرد يحتاج بحسب اصل قوامها الى العوارض الخارجة المكتنفة بها ولعمري انه لا يمكنني ازيد من هذا التحرير
لاثبات اصل المطلب لا قرب مطالب يحتاج الى لطف قريحة اعطانا الله تعالى جميع الطالبين بحق محمد واله الطاهرين
ثم فقد ان العهد مع كون الموضوع له للجمع المحلى باللام منحصرا في امرين لا غير يصير قرينة مفهمة لاستغراق اللغوي او
العرفي وبالجملة بعد اثبات كون الجمع المحلى باللام حقيقة في المعنيين المذكورين فهل يكون دالا على الاستغراق
بطريق الافرادي او المجموعي او الجمعي فيه اقوال ثلثة حسب الاحتمالات المذكورة لكن الذي يقتضيه التحقيق الذي بنا
به فهم العرف ويساعده مكالمات اهل المحاورة القول بالتفصيل في المقام لان لهذه الصيغة احوالات منها كونها
بعد النفي ومنها كونها بعد الاثبات ومنها كونها لا في حيزهما وعلى الصور ربما ح الاولين اما ان يكون بعد

الاشخاص

الصيغة ما يتعلق به النفي او الاثبات او لا مثال الاول قولنا لا تعط العلماء درهما مثلا مثال الثاني لا تكرم العلماء
مثال الثالث اعط العلماء درهما مثال الرابع اكرم العلماء ففي الاول والثاني مقتضي فهم العرف افادة الجمع المحلى باللام
فيهما الاستغراق الافرادي لا المجموعي مثلا اذا قال السيد لعبده لا تكرم الجهال فكانه قال لا يجوز لك اكرام احد منهم
فان اعطيت عصيت وفي الثالث فهم منه الاستغراق المجموعي مثلا اذا قال السيد لعبده اعط العلماء درهما فكانه قال
الذي الزمت عليك اعطائك الدرهم الواحد لمجموع العلماء اي توزيع الدرهم الواحد بينهم لا اعطاء كل واحد
منهم درهما واحدا واما الصورة الرابعة فلا تفاوت بينها وبين الثالثة الا ان الثالثة دلالتها عليما قلناه
بطريق النص والرابعة بطريق الظهور وبهذا ظهر فساد قول من قال بان الثمرة بين المجموعي والافرادي لا يظهر الا
في المنفي دون المثبت لانك قد عرفت ان الصورة الثالثة الايجابية ان قلنا بافادة الجمع فيها الاستغراق المجموعي
فيكفي اعطاء الدرهم الواحد لمجموع العلماء بخلاف ما لو قلنا بافادته الاستغراق الافرادي فالواجب ح اعطاء الدراهم
العديدة حسب تعدد العلماء فتامل فان نقح شقيق المناط في هذه المسئلة عزيز في الفروع ومما ينبغي التنبيه عليه
ان دلالة الجمع المحلى باللام على ما ذكرنا هل يكون بالوضع الاصلي ام بالوضع الثانوي الطارى على النقل التحقيق الثاني
لان صيغة الجمع مع قطع النظر عن كونها مدخولة للالف واللام موضوعة بالوضع النوعي لما زاد على الاثنين ومعلوم
ان الالف واللام ايضا موضوعة بالوضع النوعي لافادة تعريف مدخولها فمقتضى هذين الوضعين النوعيين ليس
الا تعريف جنس الجمع ومعلوم ان بين هذا المعنى وبين ما ذكرناه من افادة الجمع المحلى باللام الاستغراق بونا بعيدا في النقل
ثابت بلا شبهة وهل يكون هذا النقل لغويا ام عرفيا فالذي يقوله الاستاد الظاهر انه من المنقولات اللغوية
فتم ثم قال زيد افادته واذا عرفت تحقيق الكلام في الجمع المحلى باللام فقس عليه حال الجمع المضاف في جميع الاحوال
والاحكام المذكورة سابقا ومنها المفرد المحلى باللام وتحقيق الكلام فيه ليستدعي نقل الكلام في تحقيق مسئلة (المفرد المحلى باللام)
اخرى وهي انه قد اختلف العلماء في ان الاسماء المجردة عن اللواحق الثلثة المشهورة اعني الالف واللام و
التنوين والاضافة كرجل وفرس بلا تنوين مثلا هل هي موضوعة لمعنى ام لا على قولين قيل لا وقيل نعم حجة الاول
ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان الغرض الاصلي والمقصود الكلي من اوضاع الالفاظ بازاء معانيها
التفهيم والتفهم اللذان لا يحصلان الا بعد الاستعمال ومعلوم ان استعمال الاسماء فرع عما فيها التي لا يتحقق
بعد تجردها موضوعة لهذه اللواحق فاذا تقول لو كانت الاسماء المجردة عن اللواحق موضوعة للزم كون فعل
الحكيم لغوا لكن التالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاسماء المجردة مما لم يتحقق لها استعمال في
الخارج وكلما لم يتحقق لها استعمال في الخارج فالوضع بالنسبة اليها كان لغوا اما الصغرى فلما عرفت ان الاستعمال
فرع التمامية التي لا يتحقق الا بعد لحوق العوارض فالتجرد والاستعمال متنافيان واما الكبرى فلما عرفت ايضا ان الغرض
من الوضع ليس الا الاستعمال المحصل للتفهيم والتفهم وحيث ثبت عدم استعمال هذه الاسماء مجردة عن هذه اللواحق
فالوضع يصير لغوا ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال اما اولا فلان دعوى عدم استعمالها في الخارج ممنوع بل لا شك
في استعمالها مجردة عن اللواحق كما في الاسماء المعدودة كرجل فرس بقر غنم بلا تنوين الا ترى انه قد يتفق في العرف
ان يسال احد عن عدد الحيوانات مثلا فيقال في الجواب انسان فرس غنم بقر وهكذا بلا تنوين واما ثانيا فلانا
لو سلمنا عدم استعمالها في العرف على سبيل الاستقلال فلا نم كون الوضع لغوا لان مصحح الوضع الاستعمال في الجملة و

معلوم

١٨ معلوم انه عدم تحقق الاستعمال الخاص اي عدم تحقق استعمال هذه الاسماء مستقلا لا يستلزم عدم استعمالها في
العرف مطلقا ولو بعد لحوق العوارض فح نقول ان لنا في قولنا رجل مع التنوين دالين ومدلولين اما الاول فان كلمة
فالاحق وهو التنوين والمنون به وهو رجل مع التنوين واما الاخران في الماهية المطلقة لا بشرط اي جنس الرجولية و
الوحدة المنكرة واما ثانيا فلانا لو سلمنا وفرضنا عدم استعمال هذه الاسماء مجردة فلا نم لزوم كون الوضع لغوا لانه
فاقد وثالثا ان الحكيم لا بد ان يكون سددا افعاله معللة بالاغراض الصحيحة لكن لزوم وقوع الغرض واتفاق
ممنوع فبان ان يقال ان الواضع الحكيم لم يوضع صيغ هذه الاسماء الا لاجل الاستعمال لكن عدم تحقق الاستعمال في
الخارج لا يستلزم كون الوضع لغوا فتدبر واما رابعا فلان هذا الدليل الذي تمسك به على اثبات دعواه ليس الا
من جملة الادلة اللمية التي قد مرت الاشارة الى عدم جواز التمسك بها في اوضاع الالفاظ لا اثباتا ولا نفيا حجة
المثبتين وكلامهم دار بين امرين الاول مقتضى الاصل الاصيل وتقرير ذلك انا لو قلنا بعدم وضع هذه الاسماء حال كونها
مجردة عن اللواحق يلزم تكثير الحوادث ولو قلنا بوضع هذه الاسماء في هذه الحالة يلزم تقليلها والراجح بالنسبة
الى التكثير هو اللازم فيتولها عند دوران الامر بينهما بيانه انا لو فرضنا ان الاسماء الموجودة في الخارج منحصرة في مائة
كلمة مثل رجل وغنم وبقر وهكذا فعلى القول الثاني يلزم بسبب حدوثها اوضاع الشخصية المتحققة فيها بالنسبة الى
معانيها الجنسية مع ملاحظة حدوثها اوضاع النوعية بالنسبة الى اللواحق مائة وثلث حوادث لان هذا القائل يقول
انه وضعت رجل لجنس الرجولية وكذا الغنم وغيرهما ووضعت الالف واللام للاشارة الى تعريف جنس مدخولها وضعا
نوعيا في اي مادة لفظ حصل مع قطع النظر عن خصوصيات الالفاظ بل خصوصيات الالفاظ كلها مندرجة تحت
هذا الوضع النوعي اندراج الجزئي تحت الكلي وهكذا يقول في التنوين انه وضعت التنوين لافادة تنكير مدخوله
مع قطع النظر عن خصوصيات الاسماء المنونة المندرجة تحت هذا الوضع وقس عليهما حال الاضافة فيلزم على قوله
في هذا الفرض مائة وضع شخصي وثلثة اوضاع نوعية واما على القول الاول فيلزم في هذا الفرض ثلث مائة حادثة لان
هذا القائل لما لم يقل باوضاع هذه الالفاظ لمعانيها الجنسية لا يمكنه القول بالوضع النوعي في اللواحق بل لا بد له ان
يقول وضعت لفظة الرجل بخصوصها للطبيعة الرجولية وجنسها ثم وضعت لفظة رجلا بخصوصها ايضا للفرد
المنتشر من تلك الطبيعة وهكذا فلا بد له القول بثبوت الوضع الشخصي لكل شخص من الاسماء المعرفة والمنونة والمضافة
على سبيل التفصيل فيلزم ح ثبوت ثلثة مائة حادث اعني ثلث مائة وضع شخصي فالحوادث التي يلزم وقوعها على
هذا القول ازيد من الحوادث التي يلزم على القول الاول بمائة وتسعين وسبعة حوادث واذا دار الامر بين
التكثير في الحوادث وبين تقليلها فلا شك ان اختيار التقليل فيها راجح فاختيار القول الثاني على الاول لصار
متعينا حذرا عن لزوم ترجيح المرجوح على الراجح الثاني التبادر فانا نقطع ان هذه الاسماء لو اطلقت مجردة
عن اللواحق المذكورة فهم منها عند اهل العرف معانيها الجنسية فتكون فيها حقيقة الثالث ان ديدن اهل اللغة
قد استمر غالبا على ذكرهم هذه الالفاظ مجردة عن اللواحق اولا ثم يذكرون معانيها اللغوية ثانيا فلو لم يكن
الوضع لهذه الاسماء المجردة ثابتا في اللغة لما فعل اللغويون ذلك ثم بطلان الثاني وبيان الملازمة كلاهما
ظاهران الرابع الشهرة العظيمة في المسئلة لان اكثر العلماء من الاصوليين والنحويين والبيانيين ذهبوا
الى ثبوت الاوضاع بالنسبة الى هذه الاسماء فحصل لنا من ذهابهم الاكثر الظن المستفاد منه الذي قد ثبت

حجية في الموضوعات اللغوية مضافا الى دعوى لزوم القبح على الحكيم لانه لا شك ان ارتكاب الوضع الشخصي في
كل لفظ موضوع منون ومضاف مع امكان الوضع النوعي على ما ذكر قبيح على الحكيم مع لزوم التجشم الشديد والنقض الاكيد
على الواضع ان قلنا يكون تنبيها بقيد فيقرر في المقام شيء يشبه الاشارة اليه كاعطاء الاسناد في مجلس
الافادة زيدا ان ذلك وهو ان المراد بالجنس الذي جعلنا هذه الاسماء المجردة موضوعة له هو الطبيعة المطلقة
لا بشرط شيء بحيث لم يكن ماخوذا فيها قيد الوحدة ولا الكثرة مع قطع النظر عن وضع لفظه والمراد باسم الجنس
هو اللفظ الدال عليه مثلا ماهية الرجولية الماخوذة بطريق اللابشرطية جنس ولفظ رجل بلا تنوين اسمه
فكما قيل اسم لجنس واريد به هذه اللفظة يجري الاسم مطابقا للمسمى لانك اطلقت اسم الجنس واردت به هذه
اللفظة وانه اسم له واما ان قلت اسم الجنس واردت به رجل مع التنوين لم يكن الاسم مطابقا لمسماه لانك
قلت ح اسم الجنس وعنيت به شيئا لم يكن اسما له بل يكون اسما للفرد المنتشر من الطبيعة وانها غير الجنس فلم تحقق المطابقة
بين الاسم ومسماه ونظيره في الوضوح انك ان سميت ولدك بعبد الله فقد راعيت المطابقة بين الاسم والمسمى لانك
سميت ولدك بعبد الله وانه عبد الله بخلاف ما لو سميت الجدار بذلك اللفظ فلم تراع المطابقة بين الاسم ومسماه
لانك سميت الجدار بعبد الله مع ان الجدار غيره فتامل حتى لا يختلج ببالك انه ذكر هذا التنظير مع ذكر ما سبق في
ذيل قولنا يجري في المقام الاسم من قبيل ايضاح الواضحات ثم ان المفرد المحلى باللام قد يستعمل ويراد به نفس الجنس من
حيث هو هو نحو الرجل خير من المرأة وقد يستعمل ويراد به الاستغراق نحو قوله تعالى ان الانسان خلق ضعيفا وان الانسان
لفي خسر وقد يستعمل ويراد به العهد الخارجي نحو جاء القاضي اذا كان هناك عهد خارجي وقد يستعمل ويراد به
العهد الذهني كقولنا ادخل السوق واشتر اللحم لكن تحقيق انه في ايها كان حقيقة وفي ايها كان مجازا يستدعي
تحقيق الكلام في مقامين احدهما في جانب الموضوع اي في تشخيص الموضوع بمعنى انه هل هو العارض فقط اي
الالف واللام او هو مع معروضه اي مع مدخوله وهو رجل ومجمل الكلام ان يقال هل يكون لنا في المقام اصل
يقتضي كون الموضوع هو العارض بشرط لا او بشرط شيء اي مع المعروض بحيث يكون المعروض جزءا للموضوع
ام لا يكون لنا اصل يقتضي ذلك لكن مقتضى التامل في المقام عدم وجدان اصل يشخص به الموضوع فان قلت
الاصل في المقام موجود وهو ان الموضوع ان كان هو العارض فقط فاللازم التفات الواضع حين الوضع
اليه فقط واما ان كان الموضوع مركبا منه ومن معروضه يلزم التفات الزائد والاصل عدمه فتعين ان يكون
الموضوع هو العارض فقط قلت قد مر مرارا ان التمسك بالاصول العدمية في نحو هذه المقامات مما يعد سخيفا
جدا اما اولا فلانا لا نم تعدد الالتفات حين كون الموضوع ذا اجزاء بل القدر اللازم الموقوف عليه الوضع هو
الالتفات الوحداني الاجمالي وان كان الملتفت اليه امرا ذا اجزاء كثيرة فلا يجري الاصل اصلا ولو سلمنا جريان
الاصل في المقام فلا نم اعتباره عند العقلاء فان قلت يمكن دعوى وجود الاصل بتقرير اخر وهو انه لما ثبت
اتفاقا ان المعروض في حال تجرده يكون موضوعا لمعناه الجنسي فالاصل بقاؤه على ذلك الوضع السابق من غير ان
يصير موضوعا لامر اخر او جزءا للموضوع الاخر قلت هذا الكلام في غاية الضعف لان كون الشيء جزءا للموضوع
لمعنى لا ينافي كونه موضوعا مستقلا لمعنى سابقا على صيرورته جزءا للموضوع نحو ان يكون رجل بلا تنوين قبل
صيرورته مدخولا للالف واللام موضوعا للطبيعة الجنسية وبعد صيرورته ذلك يصير هو مع عارضه موضوعا

لمعنى

19

لمعنى اخر الا ترى ان الزاء في لفظ زيد مثلا قبل صيرورته جزءا لزيد استفيد منه معنى بالبديهة لثبوت
الوضع لكل حرف من الحروف الهجائية منفردا وبعد صيرورته ذلك لا يستفاد منه معنى اصلا بل الا
مع اخويه وهما الياء والدال لاجزاء للزيد الذي يكون موضوعا للشخص الخارجي واذا عرفت فاعلم ان
الاصل وان لم يوجد لنا في المقام حتى يتشخص به الموضوع ويتم به المرام لكن الدليل الاجتهادي اي التبادر
الذي يتشخص به الموضوع في المقام موجود وتقريبه انه لا شك في ان العارض مع المعروض اي كلمة الرجل مثلا
اذا استعمل عند العرف يتبادر من المدخول مع قطع النظر عن الداخل فيه معنى ومن الداخل ايضا معنى اخر وهذا التبادر
كاشف عن عدم كون المدخول جزءا للموضوع والا لما استفيد منه بعد صيرورته مدخولا للالف واللام شيء عند
العرف كما هو شان الزاء في زيد مثلا فثبت ان الموضوع هو العارض فقط واما تحقيق الكلام في المقام الثاني
فهو ان يقال لا يجوز ان يكون المفرد المحلى باللام حقيقة في كل هذه المعاني المذكورة ولا ان يكون مجازا في كلها
ولا ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينها اما الاول فلاستلزامه الاشتراك المخالف للاصل واما الثاني فلا
ستلزامه تحقق المجاز بلا حقيقة وقد مر وجه عدم جوازه واما الثالث فلعدم تحقق القدر المشترك القريب
بينها فلا بد ان يكون حقيقة في البعض ومجازا في الاخر ولا سبيل الى كونه حقيقة في الاستغراق لان الاستغراق
اما ان يراد من المعروض ويكون العارض قرينة على كون الاستغراق مرادا من المعروض او يراد من نفس العارض
مستقلا لا سبيل الى الاول لان ارادة الاستغراق من المعروض الذي ثبت كونه حقيقة في الجنس يستلزم ارتكاب
التجوز المخالف للاصل في لفظ المعروض ولا سبيل الى الثاني ايضا بوجهين الاول ان ارادة الاستغراق من
العارض مستقلا مع كونه من جملة الادوات التي يكون شانها عدم الاستقلال في المفهومية يستلزم خروجه
من الحرفية الى الاسمية لان مما قرر في محله ان مناط الفرق الحقيقي بين الاسم والحرف ليس الا استقلال الاسم في
المفهومية وعدم استقلال الحرف فيها الثاني عدم صحة حمل الجنس المدلول للمدخول على الاستغراق الذي ليس الا
عين الاحاطة الافرادية لان حمل قولنا رجل بلا تنوين الدال على الطبيعة المطلقة على الافراد المستغرقة من حيث كونها
معروضة للاحاطة يستلزم كون الطبيعة متحدا مع جميع افراده بوجود واحد وهذا مما يأبى عنه قواعد الميزان لما قرر
في محله ان القدر المشترك المعتبر في صحة الحمل كون المحمول متحدا مع كل واحد واحد من مصاديقه في الوجود لا كونه
متحدا مع الكل في الوجود ضرورة ان المحمول في قولنا زيد انسان موجود مع موضوعه بوجود واحد مغاير
للوجود الذي يتحد معه ذلك المحمول مع موضوع اخر في قولنا عمرو انسان والا للزم كون الزيد والعمرو موجودين
بوجود واحد وهو باطل بالضرورة واذا كان اوضاع الحمل كذلك فنقول لو حمل الالف واللام على الاستغراق مع
كون المدخول باقيا على معناه اللغوي للزم صحة قولنا كل رجل رجل بلا تنوين لكن التالي باطل لان كل واحد من
الرجل وان كان متحدا مع الجنس في الوجود على سبيل الانفراد لكن اتحاد الكل بوصف الاحاطة والاستغراق مع
الجنس في الوجود الواحد مما يأبى العقل منه لما عرفت انفا ولا سبيل الى كونه حقيقة في العهد الذهني ايضا اما اولا
فلما قررناه في الوجه الثاني من الوجهين اللذين اتينا على عدم كونه حقيقة في الاستغراق وتوضيح المطلب
ان يقال ان الالف واللام لو حمل على العهد الذهني اي على الفرد الغير المعين من الطبيعة مع كون المدخول
باقيا على معناه الاصلي اي الجنس لصح حمل الجنس المدلول للمدخول على ذلك الفرد الغير المعين لكون التالي باطلا

فالمقدم مثله وبطلانه أيضا ظاهر لان الحمل كما عرفت يستدعي اتحاد المحمول مع الموضوع في الوجود فقط
هذا يلزم ان يكون الجنس المستفاد من المحمول محمولا على الفرد الغير المعين المستفاد من العارض مع ان هذا
الحمل ليس بصحيح اصلا لان المحمول لا يصير متحدا مع فرد ما في الوجود بل كلما يصير متحدا مع ما يغايره في المفهوم في الوجود
فلا بد ان يكون ذلك المغاير فردا معينا في الخارج لما قرر في محله من ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد لكن لنجم
الكلام في ان المفرد المحلى باللام كما يكون مجازا في العهد الذهني هل يكون مجازا في العهد الخارجي ايضا ام لا
قال استادنا الشريف لا يبعد ان يقال كونه حقيقة في العهد الخارجي لا اقول ان المعنى الحقيقي للمدخول
غير الجنس ولا اقول ايضا ان الالف واللام للاشارة الى غيره بل نقول ان هذا الجنس الكلي قد يطلق و
يراد به الفرد المعهود الخارجي من باب اطلاق الكلي على الفرد الا ترى ان قوله تعالى فعصى فرعون الرسول ان
الرسول باق على معناه الحقيقي اعني جنس الرسالة والالف ايضا اشارة الى تعريفه لكن لفظ الرسول قد
اطلق هنا واريد به الرسول الخاص اعني موسى عم من باب اطلاق الكلي على الفرد فذلك الكلام على تقدير
ان يقال معنى فعصى فرعون شخصا يكون هو رسولا نظير قولنا رايت زيدا هو انسان واحتياج العهد في
الخارج الى الاسباب المحصلة المقررة له لا يستلزم كونه مجازا فيه فتدبر ثم اعلم ان مما ذكرنا [illegible] عدم كون
المفرد المحلى باللام مفيدا للعموم الاستغراقي انه ليس كسائر الصيغ الموضوعة له في الدلالة على الاستغراق لا عدم
دلالته على العموم مطلقا فاعلم ان المفرد المحلى باللام قد يفيد العموم الاستغراقي في بعض المقامات وهو ما
اذا صار متعلق حكم غير حكم الوجوب والاستحباب كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله عليه السلم
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظايرهما من الامثلة الواردة في الكتاب والسنة ويمكن تعليله بوجهين احدهما
ذكره صاحب لم ره ولا باس بذكر ما هو محصول كلامه مع الاشارة الزائدة الى ما هو مثبت لمراده وهو ان المفرد المحلى
باللام قد يستفاد منه العموم الاستغراقي في بعض الموارد لقيام قرينة عقلية مسماة بقرينة الحكمة فيه وذلك نحو
قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله عم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وغير ذلك من المواضع التي يراد فيها بيان
الحكم مع القطع بعدم كون المقام مقام الاجمال كما اذا كان المطلوب رفع السلب الكلي ووجه دلالة العقل على العموم في نحو
هذه الصور هو ان المراد من قوله تعالى احل الله البيع اما ان يكون نفس طبيعة البيع من حيث هي هي او يكون الفرد المعين
المعهود بينه سبحانه تعالى وبين عباده او يكون الفرد المعين عنده تعالى غير المعين عند المخاطب او يكون المراد منه الفرد المنتشر
او يكون المراد منه كل فرد من افراده على سبيل العموم الاستغراقي لا سبيل الى الاول لامتناع ان يكون متعلق الاحكام نفس
الطبايع ولا سبيل الى الثاني ايضا لان المفروض خلافه ولا الى الثالث ايضا لانه يستلزم الاجمال المنافي لمقام البيان
وموجبا لسقوط الفائدة ولا الى الرابع لكون المقام مقام بيان الحكم والامتنان وح يكون تحليل بيع من البيوع
وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء مما ينافيهما معا الا ترى ان العقلاء قد رجحوا على ان المراد من
قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان ليس الاخبار بتحقق فاكهة من الفواكه او رمان من الرمانات في الجنتين لانه ينافي
مقام الامتنان بالبديهة بل لو ابانه التنوين في هذه الكلمات تنوين التمكن لا التنكير نحو قولهم اسد علي وفي الحروب
نعامة فتعين الخامس وهو المطلوب وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انه لو كان المراد الفرد المنتشر لكان منافيا لمقام البيان
وتوضيح ذلك ان يقال يجوز ان يكون المراد الفرد المنتشر تخييرا مع عدم كونه منافيا لمقام البيان لانا نرى بالعيان

ان

ان السيد اذا قال لعبده اذا احللت لك واحدا من هذه الدراهم فهم منه اهل العرف ان العبد حينئذ اخذ
ايها شاء مخيرا بدويا فاذا اخذ واحدا منها حرم عليه التصرف في الباقي من غير ان تاملوا في عدم كون هذا الكلام
منافيا لمقام البيان فلم لا يجوز ان يكون الاية الشريفة ونظايرها من ذلك القبيل واما ثانيا فلانا نمنع اولا ٢٠
كون المقام مقام الامتنان بل نقول لعل ليس مراده تعالى الا مجرد بيان الحكم كما ينادي به صدر الاية وذيلها ولو سلمنا
ذلك فلا نم ان صحة الامتنان يستدعي كون اللفظ محمولا على العموم الاستغراقي بل نقول القدر المصحح للامتنان حمل اللفظ
على القدر المعتد به من البيوع لا على كل ما يصدق عليه البيع واخذ ذلك باثباته ونقول ايضا نظير ذلك في نحو قوله تعالى فيهما
فاكهة ونخل ورمان ان ما به يصح صدور الامتنان عن الباري تعالى شانه عدم حمل هذه الكلمات على النكارة بل
لابد ان يحمل على القدر المعتد به من هذه الاشياء واما لزوم حمل هذه الالفاظ على العموم الاستغراقي مدعيا ان
الامتنان لا يستقيم الا به فعلى المدعي اثباته واما ثالثا فلان اهل العرف اما ان يفهمون من نحو قوله تعالى احل البيع العموم
الاستغراقي او لا فعلى الاول لا يحتاج الى التجشم في الاستدلال وعلى الثاني فلا يجوز التمسك به لانه من جملة الادلة العقلية
اللبية التي قد مر مرارا بطلان التمسك بها في اللغات لا يقال لعل مراد المستدل من تمسكه بهذا الدليل بيان ان سر فهم العرف
من قوله احل الله العموم ذلك الوجه لانا نقول لو كان ذلك الدليل هو السر في فهم العرف العموم من نحو قوله تعالى احل البيع لفهموا
العموم في المشتركات اللفظية ايضا لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انا لم نجد الفرق بين المشترك اللفظي و
بين المفرد المعرف باللام في هذه المرحلة لجريان عين ذلك الدليل المتمسك به على اثبات افادة المفرد المعرف العموم الاستغراقي
في المشترك اللفظي ايضا حرفا بحرف لانه يجوز ان يقال ان قولنا احل الله عينا مثلا اما ان يراد به نفس الماهية اي المسمى
بالعين او يراد البعض المعين المعهود عند المتكلم والمخاطب او يراد به الفرد المعين عنده الغير المعين عند المخاطب او يراد
به الفرد المنتشر او يراد به الاستغراق لا سبيل الى غير الاخير لعين ما ذكرنا فتعين الاستغراق مع ان اهل العرف لا يفهمون
منه ذلك بل انما يفهمون منه الفرد المنتشر فلو كان ذلك الدليل هو السر في فهم العرف لما كان الامر كذلك اي لما كان
قولنا احل الله عينا مثلا مجملا عندهم وقد عرفت جريان ذلك الدليل فيه فظهر من هذا ان الامر في المقام ليس على ما
ادعاه الخصم في الا ما يرد عليه ذلك النقض فتدبر والاحسن ما ذكره شريف العلماء موافقا لما في سلطان العلماء وحيث
قال الاول في مجلس الافادة زيدا فادته ان المفرد المحلى باللام قد استفيد منه العموم الاستغراقي وذلك فيما اذا صار متعلق
الاحكام الشرعية وضعية كانت او تكليفية الا الوجوب والاستحباب والسر في ذلك ان اهل العرف يفهمون من نحو قوله تعالى
احل البيع تعلق الحكم بالطبيعة مطابقة ثم يفهمون سراية ذلك الحكم من الطبيعة الى افرادها التزاما باللزوم البين بالمعنى
الاخص ولا احتياج لنا في ذلك الى التمسك بمثل القراين العقلية التي تمسك بها صاحب المعالم على ذلك حتى يرد علينا ما
اورد عليه ره وقال الثاني ره لا يخفى انه يمكن ان يقال ان العموم في امثال احل الله البيع وحرم الربا وقوله عم اذا كان
الماء قدر كر الى اخره يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي بحيث توجد يوجد الحكم لا من وضع اللام له نعم اللام تدل
على ارادة المهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر المنون فتدبر انتهى واما المفرد المضاف فهو قد
يستعمل ويراد به الجنس نحو قولنا نوم الليل احسن من نوم النهار وقد يطلق ويراد به الاستغراق نحو قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره وكذا قوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وكقولنا اتيت
امر مولاي الا امرا [illegible] وقد يطلق ويراد به العهد نحو قولنا جاء غلام زيد اذا كان هناك عهد خارجي

وقد يستعمل ويراد به العهد الذهني نحو رايت اكل زيد ليلة البارحة حيث لا عهد في الخارج واختلف فيه
على اقوال ثلثة قيل بانه حقيقة في الجنس ومجاز في غيره مطلقا وقيل بانه حقيقة في الاستغراق مطلقا وقيل بانه
حقيقة في الاستغراق ان كان من المصادر ونحوها من اسم المعنى كما في الايتين المذكورتين انفا وكذا في قولنا
اتيت امرا جلا الا الامر الفلاني والا فحقيقة في الجنس والمعتمد هو الاول لوجوه الاول الاصل وتقريره انك قد عرفت
سابقا ان المفرد موضوع للواحد حقيقة في الجنس فان الاصل بقاؤه على وضعه الاصلي والثاني التبادر لان
احدا لو قال لصاحبه نوم النهار يضره فلا يفهم منه عند العرف والعادة الا ان جنس نوم النهار وحقيقته مما يضره
ولا ينقض في الثالث عدم اطراد الاستثناء لانا لو قلنا رايت اكل زيد الا الاكل الفلاني لكان في غاية الشناعة عند
اهل العرف وليس ذلك الا من جهة عدم كونه حقيقة في الاستغراق فتدبر ثم ان ههنا امورا ينبغي التنبيه عليها
دفعا للتفرقة بينها الاول الجنس والمراد به هو الماهية المطلقة الثابتة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له
فمفهوم الانسان بمعنى ذات ثبت له الانسانية الذي هو مقابل مفهوم الفرس مثلا هو الجنس ولا يعتبر في تقرر مفهوم
وتحققه وحدة ولا كثرة بل يمكن تحققه مع الواحد وما فوقه ومع القليل والكثير والثاني اسم الجنس والمراد به هو اللفظ
الموضوع بازاء ذلك الجنس الذي عرفت المراد منه كلفظ انسان بلا تنوين وكذا لفظ رجل بلا تنوين لان مفهوم
الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس
وضعا كما مر تحقيقه الثالث اسم الجنس المعرف والمراد به هو اللفظ الدال على الماهية المعينة التي قد اكتسبت التعين
المعين بحضورها في الذهن وبعبارة اخرى هو اللفظ الدال على الطبيعة بشرط حضورها في الذهن مثلا اذا
قلنا الرجل خير من المرأة فكانه قلنا هذه الماهية اي ماهية الرجولية المشار اليها في الذهن افضل من تلك
الماهية المعينة في الذهن اي ماهية الانوثية وكذلك قولك اهلك الناس الدينار والدرهم وقوله
وجعلنا من الماء كل شيء حي الرابع اسم الجنس المنون وبعبارة اخرى اسم الجنس المنكر والمراد به هو اللفظ الدال
على الماهية المطلقة المشروطة بعدم كونها متعينة بالتعين الذهني نحو قولنا هذا رجل لا امرأة وكقول الشاعر
اسد علي وفي الحروب نعامة والتنوين فيه تنوين التمكن لا التنكير الذي لا يكون الا في النكرة كما سيجيء توضيحها
ومعناها بالفارسية هكذا اين شخص حاضر مرد است نه زن وان شخص شير است بر من وحال اينكه در
جنگاه نعامه است واگر گوئى اين شخص حاضر مرد نيست نه زن وهم چنين گوئى اين شخص شير نيست بر من
اثبته تنكير مدلول نكره كرده خواهيم بعد وبالجملة فالنسبة بين الرابع والثالث تباين كلي كما لا يخفى ومن هنا
ظهر سر قول النحاة ان الالف واللام لا تجامع التنوين فتدبر الخامس علم الجنس والمراد به هو اللفظ الموضوع
للماهية بشرط حضورها في الذهن مع قطع النظر عن كونها في ضمن الافراد نحو اسامة فانها موضوعة لماهية
الاسد الحاضرة عند الذهن من غير ان يلاحظ وجودها في ضمن الافراد فان قلت ما الفرق بين الخامس و
الثالث قلت الذي يقتضيه التحقيق انه لا فرق بينهما بحسب المدلول والمعنى غير ان دلالة علم الجنس كاسامة مثلا على
الماهية الحاضرة في الذهن يكون بحسب اصل الوضع الشخصي فان الواضع قد وضع لفظ اسامة لماهية الاسد
الممتازة من ساير الماهيات بكونها مشارا اليها في الذهن بخلاف اسم الجنس المعرف كالاسد مثلا لان
دلالته على تلك الماهية المعينة ليس بحسب اصل الوضع لانك قد عرفت انفا ان المدلول الحقيقي لاسم الجنس ليس

الا نفس الماهية لا بشرط تعينها في الذهن ولا بشرط عدم تعينها في الذهن وانما يكون دلالته على الماهية
المعينة المشروطة بحضورها في الذهن بواسطة الالة اي الالف واللام فتدبر السادس المعرف بلام العهد الذهني

وهو اللفظ الدال على الفرد الغير المعين من مدلول مدخول اللام بمعونة القرينة الخارجية نحو قوله ولقد
امر على اللئيم يسبني ونحو قولهم كمثل الحمار يحمل اسفارا بناء على كون الجملة في كلا القولين صفة للمحلى باللام فتدبر
السابع النكرة والمراد بها هو اللفظ الدال على الماهية المقيدة بقيد وحدة غير معينة عند المخاطب سواء كانت
مبهمة عند المتكلم ايضا ام لا مثال الاول كقول المولى لعبده اكرم رجلا مثال الثاني جاءني رجل فان قلت ما الفرق
بين السادس والسابع قلت الفرق بينهما كالفرق بين الثالث والخامس بمعنى ان النكرة مما يدل على الفرد الغير
المعين بالوضع بخلاف المعرف بلام العهد الذهني فان دلالته عليه ليس الا بالقرينة مثلا قولنا اكرم رجلا دلالته على
الفرد المنتشر ليس الا بحسب اصل الوضع بخلاف قولنا ادخل السوق فان دلالته على سوق ما ليس باصل الوضع بل يكون
بمعونة القرينة وهي الدخول ونحوه فتدبر اذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم انه لا كلام في ان المفرد المنون نحو رجل
واسد ونظايرهما قد يستعمل ويراد به الطبيعة الغير المتعينة بالتعين الذهني نحو هذا رجل وكقول الشاعر اسد علي وفي
الحروب نعامة وقد يستعمل ويراد به الفرد المنتشر نحو اكرم رجلا وانما الكلام في انه هل هو حقيقة فيهما بطريق الاشتراك اللفظي
او حقيقة في الفرد المنتشر ومجاز في الطبيعة والذي يقتضيه التحقيق كونه حقيقة في الفرد المنتشر للتبادر ولانه اذا قيل رجل مثلا
بدون ذكر شيء من قولنا اكرم او جاءني معه يفهم منه عند العرف الفرد المنتشر كما لا يخفى على المنصف اللبيب لكن في الدال
احتمالات ثلثة الاول ان يكون الدال هو التنوين مستقلا بمعنى ان يكون الطبيعة مدلولة للمنون به ويكون فردها مدلولا
للتنوين ويكون معنى قولنا اكرم رجلا اي اكرم الطبيعة المقيدة بقيد فرد ما الثاني ان يكون الدال هو المركب من المنون
والتنوين معا الثالث ان يكون الدال هو المنون لكن لا بذاته بل مع ملاحظة كونه موضوعا للتنوين ومقيدا به على القول
بكون التنوين متمحضا في التمكين من غير ان يفيد معنى التنكير لا سبيل الى الاول فلانك اما ان تقول الدال على الفرد المنتشر هو
التنوين بنفسه او تقول بانه دال على كون المنون به دالا على ذلك نظير دلالة يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي على كون
الاسد دالا على الرجل الشجاع وكلا القولين فاسدان اما الاول فلوجهين احدهما لزوم تبدل الحرف عن الحرفية الى
الاسمية وخروجه عنها اليها لانا اذا قلنا ان التنوين دال على الفرد المنتشر مستقلا فيلزم علينا القول بكون التنوين
اسما لان المناط في الفرق بين الاسم والحرف على ما قرر في محله ليس الا الاستقلال في المفهومية وعدم الاستقلال فيها فتدبر
والاخر عدم صحة الحمل لان معنى قولنا اكرم رجلا على هذا الفرض ليس الا وجوب اكرام الطبيعة المتحققة في ضمن الفرد المنتشر كما لا يخفى
وهذا المعنى مستلزم لصحة حمل الطبيعة على فرد ما المستلزمة لكون الطبيعة موجودة مع الفرد المنتشر بوجود واحد في الخارج
مع ان هذه الصحة ليست بمتحققة عند العقل لان الطبيعة لا يكون موجودا الا في ضمن افراد المعين لا في ضمن الفرد المنتشر فتدبر
واما الثاني فلان ومن ارتكاب التجوز المخالف للاصل في المنون من غير دليل مضافا الى عدم تحقق التنافر اللازم للمجاز بحكم
فهم العرف لانك قد عرفت غير مرة ان من جملة علائم المجاز تحقق التنافر في فهم العرف عند سماع الكلام المشتمل على المجاز مثلا
لو القينا قولنا رايت اسدا يرمي الى فهم العرف يحصل له منه التنافر ابتداء ثم يفهم المراد منه ثانيا ومعلوم ان لفظ رجل
لو القي الى فهم العرف لم يحصل منه تنافر منه وعدم التنافر كاشف عن عدم كونه مجازا في الفرد المنتشر ولا سبيل الى الثالث
ايضا لانه لو كان الدال هو المجموع المركب من التنوين والمنون به لما يفهم من احد الجزئين مع قطع النظر عن ملاحظة التركيب

شئ لكن التالى بطل فى المقدم مثله بيان الملازمة ان المركب من الشئ وغيره لو كان موضوعا بالمعنى فلا فهم معنى منه بل لا
يفهم المعنى الا من المجموع من حيث هو مجموع الا ترى ان زيدا مثلا مركب من الزاء والياء والدال ومعلوم ان الزاء الذى
يكون جزء الذلك اللفظ لم يفهم منه شئ من اجزاء مدلول ذلك اللفظ وبيان بطلان التالى واضح لان العرف يفهم عنده
من مادة رجل اى رجل شئ وبعبارة اخرى يفهم من المرويش مع قطع النظر عن وصف كونه هو وضا نفس الطبيعة وان
كان ما يفهم منه مع ملاحظة كونه مرونشا معنى اخراى الفرد المنتشر فتعين المقدمة الثالث فح هذا يمكن لنا ان نقول
قولنا زيد انسان حقيقة ومجاز ولا بعد فيه ولا تناقض لعدم الاختلاف فى جهتى الحقيقة والمجاز فيه لانه حقيقة بحسب
المادة المنونة لانه لايراد من المادة هنا الا نفس الطبيعة وانها حقيقة فيها ومجاز بحسب الهيئة لان المنون من
حيث هو منون موضوع للفرد المنتشر واستعمل هنا فى الفرد الخاص فيكون مجازا فتدبر فقد ظهر مما ذكرنا ان المفرد
المنون ليس حقيقة الا فى الفرد المنتشر لكن قد يأتى للعموم الاستغراقى كما اذا قيل احل الله بيعا وكقوله تعم وانزلنا
من السماء ماء طهورا والسر فى افادة قولنا بيعا فى افادة قوله تعم ماء العموم الاستغراقى واضح اما على مذهب صاحب
لم ذة ومن يحذو حذوه فلقيام قرينة عقلية مسماة بقرينة الحكمة فى نحو هذه المقامات بقلها على الافادة فى المفرد
المحلى العموم الاستغراقى حرفا بحرف ومرجعها معنى مشروحا الا انا لو حملنا المفرد المنون فى ذينك القولين على الفرد
المنتشر لكان منافيا لمقام البيان والامتنان فلابد من ارتكاب المجاز ليستقيم اساس البيان والامتنان فى
نحو هذه المقامات لكن عرفت ما فيه من المنع والنقض سابقا فتذكر واما على مذهب استادنا الشريف فلما عرفت
ايضا سابقا ولا باس بتقريبه هنا ايضا فنقول قال الاستاد ان السر فى افادة المفرد المنون العموم الاستغراقى فى
بعض الاحيان هو السر فى افادة المفرد المحلى باللام العموم الاستغراقى وحاصله ان اهل العرف يفهمون من قولك احل الله
بيعا تعلق الحكم بالطبيعة بحيث يسرى الحكم منها الى افرادها وكذا يفهمون من قوله تعم وانزلنا من السماء ماء طهورا
تعلق حكم الانزال الى طبيعة الماء بحيث يسرى الحكم الى تمام افرادها فتدبر واما الجمع المنكر فحاله ايضا كحال المفرد
المنون فقد يستعمل ويراد به جنس الجمع كقولك هؤلاء رجال لا نسوة وقد يستعمل ويراد به الفرد المنتشر من الجمع كقولنا
اكرم رجالا ومعنى الاول بالفارسية هكذا اين اشخاص مردانند نه زنان ومعنى الثانى بالفارسية هكذا اكرام
كون سه مرد ى از مردان را ثم اعلم ان العلماء قد اختلفوا فى ان ترك الاستفصال فى مقام جواب السؤال مع
قيام الاحتمال هل ينزل منزلة العموم فى المقال ام لا على اقوال ثلثة الاول انه يفيد العموم مطلقا وهو المحكى عن الشهيد الثانى
ومن ظاهر المرتضى فى الذريعة والشهيد الاول فى قواعده الثانى انه لا يفيد وهو للعلامة فى التهذيب والمحكى عن المحصول
الثالث ما اختاره العلامة فى النهاية فقال الاقرب التفصيل وهذا هو المعتمد عند استادنا الشريف دام ظله حيث
قال ان المسئلة يتخيل اولا الى صورتين لان السائل اما ان يسئل عن واقعة قد حدثت فى الخارج مع كونها ذات احتمالين
فصاعدا بحيث يحتمل ان يختلف الحكم باختلافهما او يسأل عن واقعة ذات احتمالين فصاعدا هى بعد لم تقع وعلى الاول
وهو السؤال عما وقع فالحال لا يخلو عن صور ثلثة لان السائل اما ان يعلم ان المسئول عليه السلام عالم بما وقع على النحو
الذى وقع او يعلم عدم اطلاعه عليه السلام او لا يعلم حاله عليه السلام مثال الاول انا نفرض ان امرأة سئلت عن الحكم
عن الحج عن امها بعد موتها ونفرض ايضا ان المسئول عم عالم بان ام هذه المرأة قد ماتت بنتها فى خصوص الحج
مع ان السائلة عالمة بان المسئول عالم بموت الام فى جانب المعصوم عم عن هذا السؤال بقول مطلق فقال نعم من

عن

عن ان يستفصل بين الاحتمالين اى الوصية وعدمها فظاهر كلمات الاصحاب ان هذه الصورة مما لا يفيد فيها الا
العموم فجواب المعصوم ح يقولهم ثم ينصرف الى الصورة الوصية ولا يتناول غيرها لان القدر المستفاد من جوابه عم هو
حكم الجهة المخصوصة المعلومة للمجيب عم واما بالنسبة الى غير تلك الجهة فاللفظ بالنسبة اليه مجمل فى التمسك بهذا الجواب
سواء كان المتمسك به هو السائل او غيره من المستنبطين للاحكام فى غير الجهة المعلومة غير جيد لكن التحقيق ان هذه
الصورة ايضا يتخيل الى صورتين الاولى ان السائل عالم باطلاعه عم على الواقعة من غير ان يعلم المسئول بان السائل
عالم باطلاعه عليه السلام الثانية ان السائل عالم باطلاعه عليه السلام مع علم المسئول عليه السلام باطلاع السائل على
اطلاعه عم فالذى يقتضيه الاعتبار هو عدم افادة ترك الاستفصال العموم فى الصورة الثانية لما تمسك به العلماء
اتفاقا مضافا الى ان هذه الصورة فى قوة ان يطلب المعصوم بنفسه احدا بجزئية ويأمره بان كلما وقعت هذه الحادثة
فعليك ان تفعل كذا واما فى الصورة الاولى فلا لان عدم افادة ترك الاستفصال العموم فيها مبنى على علمه المعصوم
عليه السلام لانه لما لم يعلم بعلم السائل بعلمه عليه السلام بالواقعة فيحتمل عنده نفسه عليه السلام جهل السائل بعلمه عم
بالواقعة فح يجوز عنده نفسه عم ان السائل لاحتمال جهله بعلمه بالواقعة يمكن ان لا يفهم من جوابه عم مع عدم الاستفصال
الى غير الجهة المعلومة له فلو اجيب على احد الامرين الاستفصال او ارادة العموم من الجواب لئلا يلزم الاغراء
بالجهل عندى وان لم يلزم فى الواقع على انه لو قلنا بان بناء العقلاء والعرف ايضا على ذلك فليس ببعيد ايضا واما
فى الصورة الثانية علم السائل فيها بعدم اطلاعه عليه السلام على الواقعة مثل ان يسئل احد عن المعصوم عن وقوع الا
فى بئر ولا مع قطعه بعدم علمه عليه السلام بان من وقع فى البئر هل هو المسلم او الكافر فقال عليه السلام فى جوابه نزح
سبعون دلوا مثلا من غير استفصال بين المسلم والكافر فان قلت هذه الصورة فى حد ذاتها ليست بصحيحة لان
المعصوم عم عالم بجميع ما كان وما سيكون فكيف يمكنك القول بامكان علم السائل بعدم اطلاعه عم على الواقعة
قلت مما قرر فى محله ان علم المعصوم عم بالشئ فرع ارادته عم ان يعلمه فالم يرد العلم بالشئ لم يكن عالما بذلك الشئ فح
يمكن علم السائل بعدم علمه عم بالواقعة والذى يقتضيه التحقيق هو افادة ترك الاستفصال العموم فى تلك الصورة
لكن فهم التحقيق يحتاج الى زيادة بسط فى الكلام فنقول ان المطلق كما سيأتى تحقيق حاله انشاء الله ينقسم الى قسمين متواطى
والمراد به هنا هو اللفظ الدال على الطبيعة التى يكون افرادها متساوية فى الاقدام فى انسباقها الى الافهام عند اطلاقه
عند المحاورات العرفية كدلالة الانسان على الانسان الطويل والقصير ومشكك والمراد به هو اللفظ الدال على
الطبيعة التى يكون بعض افرادها اسبق من الاخر فى السبق الذهنى عند الاطلاق كدلالة الانسان مثلا على انسان ذى راسين
وذى راسين وهو ايضا ينقسم الى اقسام ثلثة الاول المشكك بالتشكيك الغير المضر والثانى المشكك بالتشكيك المضر
الاجمالى والثالث المشكك بالتشكيك المضر الغير الاجمالى ونعنى بالاول المطلق الذى يكون بعض مصاديقه اظهر من
بعض عند اطلاق عرفى بحيث لم يبلغ ظهوره من ذلك المطلق الى حد يمنع من شموله للفرد الغير الظاهر كدلالة لفظ
الماء بالنسبة الى الفرد الصافى منه وغيره مثلا لو قلنا ان رايت الماء فعليك ان تفعل كذا فلا شك فى تشكيكه لان
الفرد الصافى منه اظهر عرفا من غيره الذى لم يبلغ الى حد المضاف لكن انت خبير بان هذا القدر من الظهور الذى
ثبت للفرد الصافى من الماء لم يكن بحيث يمنع دلالته بالنسبة الى غيره الذى عرفت المراد منه فى غاية ما فى الباب
ان دلالة الماء على الفرد الصافى منه اظهر من دلالته عرفا ولم يلزم من هذا الامر ان يؤدى الى اجمال اللفظ بالنسبة

الى الفرد الغير الظاهر فتدبر و نعبّر بالثانى المطلق الذى يكون دلالته على بعض مصاديقه اظهر و اقوى من
دلالته على بعض اخر بحيث يبلغ الى حد لم يفهم من اللفظ الفرد الغير الظاهر منه و لا نعبّر باجمال اللفظ بالنسبة اليه الا
عدم فهمه منه و عدم دلالته عليه مثلا لو قلنا اكرم انسانا فان اللازم الواجب على المامور اكرام انسان ذى راس
و اما اكرام انسان ذى راسين فلا لا لاجمال اللفظ بالنسبة اليه فهذا المامور فى مقام الاجتهاد يتوقف و فى مقام
الفقاهة يرجع الى الاصل الفقاهتى و نعبّر بالثالث المطلق الذى يكون ظهوره دلالته و قوة اى دلالته بالنسبة
الى الفرد الظاهر منه الى حد يفهم من استعمال ذلك المطلق عند الاطلاق ان الفرد الغير الظاهر غير مراد منه مثاله
التشكيك العارض للفظ الامر بالنسبة الى الامر اللفظى و الامر القلبى كالامر النومى و العقلى فان مما لا شك فيه ان لفظ الامر
مشكك بالنسبة الى افراده لان دلالته على الامر اللفظى اقوى و احسن من دلالته على الامر الذى يتحقق فى ضمن الاشارة و دلالته
على الامر المتحقق فى ضمن الاشارة اقوى من دلالته على الامر النومى فى التشكيك الحاصل للفظ الامر بالنسبة الى الامر المتحقق
فى ضمن الاشارة من قبيل القسم الثانى و بالنسبة الى الامر النومى من قبيل الثالث مثلا لو قيل و سئل عن المعصوم
انى علمت امرا من جانب مولاى فما افعل على الامر فقال فى جوابه اطعه فكما يفهم منه دلالته على الامر اللفظى و كونه مرادا
من لفظ الامر كذا يفهم منه عدم دلالته على الامر النومى و تبين عند المخاطب عدم كونه مرادا من لفظ الامر لكن و
اما بالنسبة الى الامر المتحقق فى ضمن الاشارة فلم يتحقق دلالته بالنسبة اليه فيكون لفظ الامر بالنسبة اليه مجملا اذا عرفت
ما تلونا عليك فاعلم ان المطلق الذى فى كلام المعصوم الذى نطق به فى مقام جواب السؤال مع ترك الاستفصال
ان كان متواطيا بالنسبة الى افراده فيدل على العموم فى الصورة المفروضة اى فى الصورة التى يكون السائل عالما
بعدم علم المعصوم على الواقعة فيها مثلا لو سئلت المرأة عن المعصوم عن الحج عن امها فاجاب بقوله حجّى فقال
نعم و لم يستفصل هل اوصيت ام لا فاما ان يريد بذلك الجواب العموم اى يريد به حكم جميع الاحتمالين اى الوصية و
عدمها او يريد حكم الصورة التى وقع المسؤول عنه عليها او يريد به حكم الاحتمال الخاص الذى لم يقع المسؤول عنه عليه
لا سبيل الى الثالث للزوم عدم حصول المطابقة بين السؤال و الجواب فى الواقع و عدم علم الطرفين اى السائل و المسؤول
بالمطابقة بينهما و عدمها مع ان اللازم عليهما العلم بالمطابقة بينهما ليحصل بذلك مطلوب السائل مضافا الى لزوم الاغراء
بالجهل فى جانب المعصوم ايضا لانه اذا دخ بيان حكم شيء لم يسئل عنه مقام شيء سئل عنه فهم المعصوم الحكيم عن ذلك
علوا كبيرا و لا الى الثانى لعين ما ذكرنا فى الثالث بادنى تفاوت فتدبر و اذا عرفت ان المطلق المتواطى الذى نطق به
المعصوم عليهم السلام فى مقام جواب السؤال يفيد العموم بالوجه الذى ذكر ظهر لك حال المشكك الذى فى كلام
فى ذلك المقام مع كونه من القسم الاول من التشكيك و بالجملة كل ما دل على افادة المطلق المتواطى على العموم دل
على افادة هذا المشكك ايضا على العموم و انما الكلام فيما اذا كان المطلق الذى وقع فى كلام المعصوم من المشكك
الذى يكون من قبيل القسم الثانى من التشكيك لكن التحقيق انه يفيد العموم ايضا لان مما قررنا فى موضعه ان المطلق
المشكك بالتشكيك المذكور الاجمالى كما يصح اطلاقه و اريد منه الفرد الشايع كذا يصح استعماله فى الطبيعة و لو كان
تحققها فى ضمن الفرد النادر مثلا كما يصح اطلاق الانسان و اريد منه الانسان المسلم من غير قرينة كذا يصح
استعماله فى الطبيعة المتحققة فى ضمن الكافر من غير قرينة عرفا و ذلك فيما اذا كان مقصود المتكلم فى قوله جائنى
انسان مجرد اخبار بان المجىء قد تحقق من هذه الطبيعة و ان تحقق تلك الطبيعة فى ضمن الفرد النادر اى الكافر

مثلا

مثلا و حاصله ان المقصود اسناد الحكم الى هذه الطبيعة مع قطع النظر عن تحققها فى ضمن فرد دون فرد
فى القول اذا سئل سائل عن المعصوم عن وقوع الانسان فى البئر فقيل فى الجواب ينزح سبعون دلوا مثلا فاما ان
يريد بذلك الجواب بيان حكم كلا فردى الانسان من المسلم و الكافر او يريد به حكم المختص بالمسلم لا سبيل الى الثانى
لان المعصوم ع لو اراد الحكم المختص به لزم الاغراء بالجهل لكون الثانى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المعصوم لما
كان عالما بصحة استعمال المطلق فى الطبيعة مع عدم ارادة الفرد الشايع منه فيجوز عليه السلام عند نفسه ان السائل
لعله استعمل المطلق فى مجرد الطبيعة فاوجب على نفسه ح اما الاستفصال او ارادة العموم من جوابه اداء لحق العصمة
و اما اذا كان المشكك الواقع فى كلام المعصوم من القسم الثالث من التشكيك فيحكم بانصراف الجواب الى الفرد الظاهر
لقوة الظهور فى مثل ذلك بحيث يحكم بعدم ارادة غير الظاهر و لا يصح الاطلاق و ارادة نفس الكلى من غير ملاحظة
الخصوصية مع عدم القرينة فى مثل هذه الالفاظ فلو استعمل المتكامل السائل كان من غير نصب قرينة و اجاب
المسؤول ع بما يطابق الظاهر لم يكن الغلط من جانب المسؤول بل من جانب السائل فلا يرد النقض فى جانب
المعصوم ع فتدبر و اما فى الصورة التى يكون السائل شاكا فى علم المعصوم بالواقعة و عدمه فالتحقيق ان
حكم هذه الصورة كحكم الصورة السابقة عليها فى افادة ترك الاستفصال العموم فى الجواب لان علم المعصوم
بالواقعة حادث و الاصل عدمه لا يقال انا نقطع بالعلم الاجمالى بان المعصوم ع عالم بكثير من الوقايع الحادثة
فى الخارج لكن نشك فى ان هذه الواقعة هل من جملة الوقايع المعلومة له ام لا فالتمسك بان الاصل عدم علمه
بهذه الواقعة تمسك بالاصل بعد القطع بحدوث علمه بجملة من الوقايع و ليس هذا الا التمسك بالاصل فى الحوادث
بعد القطع بالحدوث و هو مما ابطلناه فى غير موضعه لانا نقول تحقيق المقام ان يقال ان بعض الاشياء مما نقطع
بكونه معلوما بالتفصيل للمعصوم ع و ان بعضها مما نقطع بكونه غير معلوم للمعصوم و بعضها مما نشك فى علمه ع به و
عدمه كما نقول اولا انا لا نقطع بالعلم الاجمالى بان المعصوم عالم باحدى الوقايع التى نشك فى كونها معلومة له
عليه السلام فنحتاج ح ليس متعلقا الا باصل نفس حدوث علمه ع بهذه الوقايع المشكوك حالها فنتمسك بالاصل
هنا فى الشك فى الحدوث لا فى الحوادث و ثانيا لو سلمنا ذلك فنمنع عدم صحة اجراء الاصل فى الحوادث اذا كانت
غير محصورة و معلوم ان هذه الوقايع المشكوك حالها غير محصورة جدا و سند المنع انا لم نر منعا من جانب العقلاء
من التمسك بالاصل فى الحوادث الغير المحصورة كيف مع ان المنع لو كان ثابتا لم يكن لكثير من الاصول العدمية كا
عدم النقل و نظايره بل مطلق اصالة عدم الحادث وجه صحة اصلا لكون التالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله فتدبر
و على الثانى و هو السؤال عما يقع كقول السائل ان وقع انسان فى بئر دار فما حكمه مثلا فالذى يليق هنا ان يعلم
اولا ان الشقوق المتصورة على التقدير الاول غير متصورة هنا لان ما لم يقع بعد عدمه فى الخارج فلا يصح لك
القول بان السائل اما ان يعلم بان المعصوم مطلع على ما يمكن ان يقع فى الزمان الاتى او يعلم بعدم علمه بما يقع
او يشك نعم لو قيل بان السائل اما عالم بان المعصوم عالم بمراده الى اخر التقرير فلم يكن ببعيد لكن ليس بمجد لك فى المقام
كما لا يخفى و بالجملة حكم ما يقع كحكم ما وقع فى جميع الاحكام الا اذا كان محل السؤال موجبا للاجمال فى الفرد النادر
فحكمه فيما يقع مغاير لحكمه فيما وقع لانك قد عرفت ان حكم هذا المشكك فيما وقع افادة العموم لما ذكرناه هناك
من ان استعمال المطلقات المشككة على النهج الذى فرض فى نفس الكلى من غير ملاحظة الخصوصية من غير قرينة صحيح

لصحة قولنا جاء في الدار انسان مع كون الجائي ذا راسين واكرمني انسان مع كون المكرم كذا وعليه فلو سأل السائل
هكذا او وقع في بئر هذه الدار انسان فما حكمه وكان الواقع فيها كافرا فاجاب المسئول بانه ينزح منها سبعون
دلوا وح اما ان يكون الجواب عاما او مختصا بصورة فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني لزم
عدم المطابقة بين الجواب والسؤال وتاخير البيان عن وقت الحاجة وهو ظاهر مع ان العرف ايضا يحكم بان ذكر
والاجمال في الفرد النادر انما هو في الاطلاقات الابتدائية كما سيجيء تحقيقه وهذا الدليل غير جار فيما يقع ووجه
عدم جريانه يستدعي بسطا في الكلام وهو ان يقال الجواب اما مباين كلي للسؤال واما اعم منه من وجه واما
اعم منه مطلقا او اخص منه كذلك فلا شك ان الصورة الاولى فاسدة بديهة وكذا الصورة الثانية عند اهل العرف
وكذا الثالثة على احتمال قوي واما الصورة الرابعة فلا اشكال في صحتها عند اهل العرف والعادة الا ترى انه لو سئل
عن المعصوم عن وجوب الزكوة في الغنم بقولنا هل يكون في الغنم زكوة فقيل في الجواب في الغنم السائمة زكوة يكون
صحيحا مع كون الجواب اخص من السؤال واذا عرفت هذا فنقول ان مثل السؤال عن المعصوم بقولنا ان وقع في
بئر دارنا انسان فما حكمه فيقول المعصوم في الجواب بحكم الفرد الظاهر اي المسلم دون الكافر يكون صحيحا لان السائل
اما ان يريد الطبيعة او الفرد الظاهر وعلى التقديرين فالفرد الظاهر مراد فالقدر المتيقن من السؤال هو السؤال
عن حكم الفرد الظاهر فالجواب في هذه الصورة منصرف الى الظاهر ومجمل بالنسبة الى الفرد النادر فتدبر [illegible]
التنبيه عليه ان العلماء لم يفرقوا بين الاطلاقات الابتدائية نحو الماء طاهر وبين الاطلاقات المسبوقة بالسؤال
نحو المثال في جواب هل الماء طاهر في الاحكام من الارجاع الى العموم في غير مقام الطلب وجواز الاتيان
باي فرد شاء في مقام الانشاء وانصرافها الى الفرد الظاهر ان كان لها فرد ظاهر لكن استادنا الشريف قد فرق
بالفرق في بعض الاحكام حيث قال دام ظله ان انصراف الاطلاق الى الفرد الظاهر وان سلمناه في الاطلاقات
الابتدائية لكن لا نسلم ذلك في الاطلاقات المسبوقة بالسؤال بل نحكم بالعموم فيها في بعض الموارد كما اذا
كان محل السؤال مشكلا بالتشكيكات المضرة الاجمال في بعض صور ترك الاستفصال فتذكر تنبيه ذكر بعض المتاخرين ان
المشتركات اللفظية لو اشتمل السؤال عليها ولم يكن قرينة تعين المراد منها تحمل على العموم كالمطلقات سواء كان السؤال
عن امر يقع او عما وقع الا ان علم ان المعصوم عالم بما وقع فيكون مجملا في هذه الصورة وفيه نظر اذ المشتركات اللفظية
انما يصح استعمالها مع وجود القرينة والاستعمال عند التجرد قبيح عند اهل العرف وعليه فالحكم بالاجمال متعين للعلم بوجود
القرينة اجمالا وان لم يعلم تفصيلا نعم لو فرض انتفاء القرينة في السؤال في نفس الامر كان ما ذكره صحيحا ولكنه مجرد الفرض
لما عرفت من الوجه ثم اعلم ان ما يستفاد من عبارات العلماء ان ما ذكرنا من ترك الاستفصال على النهج الذي ذكرنا
تعريفه وحكمه من افادته العموم قاعدة للشافعي لكن نقلوا عنه ايضا قاعدة اخرى وهي ان قضايا الاحوال اذا تطرق
اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال ثم ادعوا ان القاعدة الثانية معارضة للقاعدة
الاولى ومناقضة لها ظاهرا فقصدوا البيان لرفع التناقض بين هاتين القاعدتين بعبارات مجملة لا طائل في ذكرها
لكن ما حققه الاستاد دام ظله في مقام التفرقة بينهما هو ان ترك الاستفصال قاعدة عليحدة مغايرة لقاعدة قضايا
الاحوال لا باعتبار بل بحسب الحقيقة والماهية وتوضيح المطلب ان ترك الاستفصال عبارة عن نقل لفظ او حكم من النبي او
غيره من المعصومين عم بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على انحاء مختلفة فاطلق المعصوم جواب السؤال من غير ان

يستفصل

يستفصل عن كيفية وقوع المسئول كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه على نحو ما ذكرنا سابقا واما
قضايا الاحوال فهو عبارة عن نقل لفظ او حكم او فعل عن المعصوم من غير ان يكون ذلك اللفظ او الحكم مسبوقا
بسؤال سائل عن قضية فيكون النسبة بين هاتين القاعدتين التباين الكلي لان ما اخذ في تعريف القاعدة الاولى
هو كونها مسبوقة بالسؤال لا محالة وما اخذ في الثانية هو كونها غير مسبوقة بالسؤال لا محالة واذا عرفت
التفرقة بينهما فاعلم ان قضايا الاحوال لا يفيد العموم اصلا بل لا خلاف ظاهرا بين الاصوليين في انها لا تعم
ومما ذكر من امثلتها حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا
تعد فان المشي المزبور يحتمل وقوعه كثيرا ويحتمل قليلا فلا يبقى فيه حجة على جواز المشي في الصلوة مطلقا وهي اما لفظي
كالمثال المذكور او فعلي وهو ايضا ينقسم الى قسمين قسم يكون الوجه الذي وقع عليه فعل المعصوم عم غير معلوم
نحو ان ياخذ عوض بيت رجل ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا وقسم يكون الوجه الذي
وقع عليه فعل المعصوم معلوما مثل انه يقضي بالشاهد واليمين فلا يجوز لنا التعدي ولو لم يكن الدليل قد دل على
تساوي كل من المدعيين والمدعى عليهم في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير مواضعه وكذلك لا يجوز انه يحتج بمن
افطر في شهر رمضان باي وجه كان من فطره تعليمه الكفارة بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره عليه
السلام بالكفارة لان ذلك قضية في عين لا يوجب عمومها وامثلتها كثيرة وبالجملة الحق فيها الاجمال لان
الدليل على التعدي اما العقل او العرف ولا شيء منهما يدل عليه مثلا لو اخبرنا احد انه وقع في بئر دار المعصوم عم
انسان فاطلع عليه المعصوم فحكم بنزح سبعين دلوا منها فح لا يجوز ذلك التعدي لا من جانب العقل ولا العرف
اما الاول فلان العقل كما يجوز ان يكون سبب النزح المعين المذكور هي الطبيعة الانسانية من غير خصوصية
الفرد سواء كان صغيرا او كبيرا مسلما كان او كافرا جنبا كان او مطهرا ملصقا معه النجاسة او لا فاذا كان كل واحدة
من هذه الاحتمالات عند العقل غير راجحة على الاخرى في كونها سببا للحكم فمن اين يختار العقل احدها بخصوصه و
جعله مناطا للحكم مع كونه حاكما بقبح الترجيح بلا مرجح واما الثاني فكذلك الا ترى ان الطبيب مثلا لو حكم في
مادة مريض مخصوص بشراب معجون مخصوص فالعرف لم يعد هذا الحكم الى غير المريض المخصوص ما لم يصل الينا اذن من جانب
الطبيب ثانيا ثم قال زيد فضله ان قضايا الاحوال هي المراد بقول الفقهاء هذه قضية في واقعة لا يجوز التمسك
بها هذا فائدة شريفة في تحقيق الخطابات الشفاهية قال استادنا الشريف دام شرافته تحقيق المطلب يستدعي
تمهيد مقدمات الاولى في بيان تحرير محل النزاع فاعلم ان الخطاب اما كتابي او جزئي وكل واحد منهما اما بصيغة المفرد
كقوله تع بلغ ما انزل اليك مثلا وكقوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مثلا او بصيغة الجمع كقوله تع اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة وكقوله عم اغسلوا يوم الجمعة مثلا ولا خلاف في ان الخطابات الجزئية مطلقا وان كانت بصيغة
الجمع مختصة بالمشافهين في زمن الخطاب وكذا لا خلاف ايضا في ان الخطابات الافرادية الكتابية مختصة بهم لكن
بعد اتفاقهم على جواز توجيه الخطاب بالنسبة الى الموجودين المحض وعدم جوازه بالنسبة الى المعدومين الصرف
اختلفوا في انه هل يجوز توجيه الخطاب الى هاتين الطائفتين على سبيل التلفيق والمعية ام لا على اقوال ثلثة
فذهب الاشاعرة وبعض من المتاخرين كالمدقق الشيرواني على ما حكي الى جواز توجيه الخطاب الى الموجودين و
المعدوم على سبيل الاجتماع بحيث يشملها الخطاب الواحد وقيل بانه لا يجوز توجه الخطاب الا بالنسبة الى الموجودين

وان كان بعضهم غائبا عن مجلس الخطاب وقيل بانه لا يجوز توجه الخطاب الا بالنسبة الى الموجودين الحاضرين
في مجلس الخطاب وكل واحد منهم قائلوا بعدم توجه الخطاب الى غير المكلفين كالاطفال والمجانين ونظائرهم فالقول
الاول اعم من الثاني الذي يكون اعم من الثالث اذا عرفت هذا فاعلم ان من قال بشمول الخطاب للمعدومين
يمكن ان يكون مراده بتوجه الخطابات الالهية اليهم احدى الاحتمالات الستة الاول ان الله تعالى قصد بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا مثلا توجه الخطاب الى كلتا الطائفتين توجها واقعيا وحقيقيا وهو لانهما تخاطبان بنفس ذلك
الخطاب الشخصي الوحداني بالاصالة الثاني انه تعالى غلب الموجودين على المعدومين ثم خاطبهما بخطاب واحد بحيث
يقصد الموجودين لفظا ومدلولا والمعدومين مدلولا فقط لشرط تبليغ الشاهد الغائب نحوه في العرف والعادة
كثيرا كقول السلطان لبعض وكلائه الحاضرين في مجلس خطابه يا ايها الوكلاء افعلوا كذا الثالث ان يكون الخطابات
المذكورة في كتابه الكريم كالخطابات المذكورة في كتب المصنفين والمؤلفين كقولهم اعلم وتدبر وتامل ونظائرها
وفي بدء قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه فكما ان مقصودهم من خطاباتهم ليس الا توجه الخطاب الى كل من يصلح
يقبل ان يناظر كتبهم ويطالعها وان كان غير موجود في زمان التاليف والتصنيف كذا مقصوده تعالى ليس الا توجه
الخطاب الى كل من يصلح ان يسلك مسالك التكليف وان كان معدوما في زمان صدور الخطاب الرابع ان يكون
الخطابات الكتابية كالخطابات المسطورة في المكاتيب والمراسيل المرسولة الى الاحباء والاصدقاء الساكنين
في البلاد البعيدة فكما انه تعارف عند العقلاء جواز توجه الخطاب المذكور في المراسيل الى الذين لا يصل
اليهم الا بعد مضي اسبوع او شهر او سنة او ازيد كذا يجوز للحكيم تعالى ان يخاطب من سيخرج من كتم العدم الى
دائرة الوجود الخامس ان يكون هاتان الطائفتان مخاطبين بالخطابات الالهية ومقصودين بها لفظا
ومدلولا لكن بخطابات عديدة فكل واحد من القارئين للخطابات الكتابية مخاطب بالكسر من جانب الله تعالى من
حيث انه متكلم بها او مخاطب بالفتح بنفسه من حيث انه سامع لها فتدبر حتى يظهر لك الفرق بين الاول والخامس
السادس ان يكون الموجودون والمعدومون مخاطبين بالخطابات النفسية المدلولة للخطابات اللفظية وانت
خبير بان شناعة بعض هذه الاحتمالات مما لا يخفى على المتامل فتامل المقصد الثاني في بيان الثمرة في المسئلة ثم اعلم
ان طائفة من المحققين قالوا ان ثمرة الخلاف بين القول الاول وبين الاخيرين هو لزوم تحصيل فهم المشافهين
على القولين الاخيرين وعدمه على الاول والسر في ذلك ان من قال بعموم الخطاب وشموله يقول ان حالنا كحال المشافهين
في زمن صدور الخطاب فيجب علينا العمل على وفق ما فهمنا من دلالات الخطابات من غير ان يلزم علينا استفراغ
الوسع وبذل الجهد في تحصيل فهم المشافهين لانه لو لم يكن ما يجب علينا الا ما فهمناه من ظواهر الخطابات يلزم على
الحكيم ان يخاطب مخاطبة بما له ظاهر واراد منه خلاف ما هو الظاهر منه من غير نصب قرينة وقبح جدا مثلا نفرض
انا لو لا نفهم من قوله تعالى فتيمموا صعيدا الا التراب الخالص فالواجب حينئذ انحصار جواز التيمم في التراب الخالص نظرا
الى ما هو الظاهر منه عندنا فاذا نقول هذا المعنى مما فهمناه من الخطاب وكل ما فهمناه من الخطاب فهو التكليف
في حقنا اما الصغرى فبالوجدان واما الكبرى فلما مر من الوجه فلا احتياج لنا في تحصيل ما هو المراد من الخطابات
الى التمسك بالاصول الاعتبارية التي يكون منها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف والقرينة الدالة
على خلاف ظاهرها ولا نحتاج اليها الى ملاحظة ان مقتضى القواعد الاصولية حين تعارض العرف واللغة ماذا

بل

بل تقدم الاول على الثاني بلا اشكال واما من قال بعدم عموم الخطاب وشموله للمعدومين فيقول انه لا يجوز لنا
التمسك بالخطابات الكتابية الا بعد الفحص الموجب لتحصيل ما فهمه المشافهون منها فلا نتمسك بها الا بعد التمسك
بالاصول الاعتبارية كاصالة عدم النقل واخواتها المحصلة لفهم المشافهين ثم نقول هذا مما فهمه المشافهون
من الخطاب وكلما فهمه المشافهون من الخطاب فهو تكليفهم اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فبالاصول ثم نقول
هذا تكليف للمخاطبين وكلما هو تكليف لهم فهو تكليفنا اما الصغرى فلما عرفت واما الكبرى فللاجماع القاطع الدال
على اشتراكنا لهم في التكليف فان قلت فعلى القول الاول يلزم عدم كوننا محتاجين الى الاجتهاد واعتبار
القواعد الاصولية اصلا قلت نفي الاحتياج الى الشيء من جهة لا يستلزم نفيه مطلقا وما نحن فيه من هذا القبيل
لانا وان لم نحتج على القول الاول الى اعتبار القواعد الاصولية اللفظية بالنسبة الى الدلالة لكن نحتاج اليها بالنسبة
الى السند ومتن الخبر من اصالة عدم السقط والتحريف والكذب والسهو وغير ذلك من الاحتمالات الموردة
للقدح فيهما فتدبر ثم قال دام ظله فيه نظر اما اولا فلان الالفاظ الخطابية الكتابية لا يخلو عن شقوق لانا اذا
نظرنا الى خطاب في مادة فاما ان نقطع بان ما نفهم منه ليس الا عين ما فهمه المشافهون اولا وعلى الثاني فاما ان نقطع
بالمغايرة او نشك فيها فلا اشكال في الاول ولا في الثاني ايضا لانعقاد الاجماع على وجوب رجوع الغائبين الى
فهم المشافهين في هذه الصورة الا ان علم الغائبين بان الحاضرين قد غلطوا في فهم المراد من الخطاب فانما الكلام
في الثالث لكن لا شك في ان الالفاظ التي نشك في ان ما نفهم منها هل هو عين ما فهمه المشافهون ام غيره كثيرة
جدا بحيث نعلم بالعلم الاجمالي بانا لو بنينا الامر فيها على فهمنا من غير فحص عن فهم المشافهين يلزم علينا القول
ببناء امرنا في التكليف على خلاف ما يكون بناء فهم عليه وهذا مناف لشراكتنا لهم في التكليف مع ان الاجماع القاطع
قائم عليها فالواجب على الغائبين سواء قالوا بعموم الخطاب او بتخصيصه تحصيل فهم المشافهين لئلا يلزم عدم العمل با
لاجماع القاطع هذا وبتقرير اخر ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان مقصوده تعالى من كل خطاب ليس الا مدلولا
واحدا بناء على ما حقق في محله من ان الله تعالى في كل واقعة ليس الا حكما واحدا فلم يرد الله تعالى من الخطاب الواحد الا المعنى
الواحد ومعلوم انه تعالى لما كان عالما بعواقب الامور كان عالما بانه سيوجد طائفة من عباده كان لسانهم ولغتهم
مغايرا للغة الحاضرين مجلس الخطاب فح اما ان يجعل الله تعالى حكم كل طائفة ما فهموه من الخطاب او يجعل اللاحقين تابعين للتابين
اي جعل فهم السابقين قرينة على المراد بالنسبة الى اللاحقين في فهم المراد من الخطاب او يجعل الامر بالعكس او ينصب القرينة
الدالة على المراد للكل لا سبيل الى الاول لانه مناف لما قرر من انه تعالى ما اراد من الخطاب الواحد الا الحكم الواحد ولا الى
الثالث لان امتناعه معلوم بالبديهة ولا الى الرابع لان الغرض انتفاؤها في المقام فتعين الثاني وهو المطلوب و
اما ثانيا فلان عادة اهل العرف قد استمرت على لزوم رجوع الغائب على الحاضر في نحو هذه المقامات بيان ذلك
انا نفرض ان المولى قد كتب رقعة الى عبيده الذين بعضهم كان موجودا في زمان الكتابة وبعضهم غير موجودين
في زمانها ثم حصلت اختلافات كثيرة بين الطائفتين بحيث يحصل القطع بمغايرة اللغة في البين فاهل العرف كلهم
مطبقون على لزوم رجوع اللاحقين الى السابقين في صورة حصول الشك في المراد للاحقين وان قلنا بكون
الطائفتين مشتركتين في الخطاب واما ثالثا فلقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجه الدلالة
ظاهر لان العباد الذين ليسوا في زمان ارسال الرسول ليس من قومه البتة بل قومه منحصر في العرب الموجودين

في زمان الارسال لغيره لو اجيب عنه بقوله بتحقيق نعم قولهم في الخطابات فتدبر وذهب بعض العلماء الاعلام عليهم سلام
الله الملك العلام الى ان ثمرة النزاع تظهر في كل موضع حصل لنا الشك في مشاركة الغائبين للحاضرين في التكليف
لكونها ثابتا فقد بين للاجماع الدال على المشاركة في موضع الشك فمن قال بعموم الخطاب كان غير محتاج في ثبوت الحكم
الى الغائبين بالاجماع بل اثبتها بنفس الخطاب لكونه قائلا بانه مخاطب بكل الحاضر لا بقاء ونحو هذا الشك غير مضر له
اصلا بخلاف من قال بخصوص الخطاب فانه قائل بان صيغة الخطاب مختصة بالمشافهين متوجهة اليهم لفظا ومدلولا
محتاج في كل موضع يدعي فيه المشاركة الى ضميمة المقدمة الخارجية اعني الاجماع ونحوها الدال على المشاركة فيصح
لان يقول ان كل حكم لم يتحقق فيه الاجماع على المشاركة يجوز التمسك فيه باصالة البرائة ثم ذكر صلوة الجمعة مثالا للحكم
وبينها بانها مما اختلف العلماء في وجوبها عينا في زمان الغيبة فمنهم من قال ان وصف الحضور شرط في وجوبها ولزومها
موقوف على تمكن لقاء الامام وايقاع الصلوة خلفه او خلف من نصبه فعلى هذا لم يثبت وجوبه علينا عينا ومنهم من
قال بان وجوبه ليس مشروطا بذلك الشرط فاذا صار المسئلة خلافية بالنسبة الينا فنقول ان كنت ممن قال
بشمول الخطاب للغائبين كشموله للحاضرين يمكنك التمسك بنفس الخطاب في اثبات الحكم للغائبين فتقول ان
الخطاب الدال على وجوب صلوة الجمعة مثلا متوجها الينا على طريق الاطلاق فمن يدعي التقييد فعليه اثباته فصلوة
الجمعة واجبة علينا بنفس الخطاب وان كنت ممن قال بكون الخطاب مختصا بالمشافهين لا يمكنك ذلك القول بل
اللايق بحالك ان تقول ان الخطاب لكونه مختصا بالحاضرين غير شامل للغائبين في المشاركة يحتاج الى الدليل
كالاجماع ونحوه وحيث ليس فيرجع الى الاصل البرائة لان مقتضاه برائة ذمتنا عن التكليف الثابت للحاضرين فما
لم يدل الدليل على المشاركة في وجوبها علينا مما لا وجه لفقد الدليل الدال على المشاركة فصارت الثمرة واضحة
قال استادنا الشريف دام ظله يرد على من ادعى هذه الثمرة اشكالان الاول انه منع هذه الثمرة راسا بمنع
انه ليس لنا موضع حصل لنا الشك في مشاركة الغائبين للحاضرين فيه بل المشاركة قويمة دالة على مشاركة
الغائبين للحاضرين في كل الاحكام الاول الاجماع المحقق القاطع الدال على ان كل حكم ثبت للحاضرين واستمر ثبوته اليهم
لهم الى زمان انقطاع الوحي ولم ينسخ قبل انقطاع ذلك الزمان فهو حكم للغائبين ايضا بالتبعية الثاني الاخبار
المنقولة الدالة على ذلك المطلب الثالث الاخبار الدالة على ذلك كما لا يخفى على المتتبع الرابع الاستقراء الموجب للظن الملحق
للمشكوك فيه بالاعم الاغلب لانه لا شك في ان غالب الاحكام مما يشارك الغائبون للحاضرين فيه فمن فرض لنا
الشك في الاشتراك فيه يرد الى الظن المستفاد من الاستقراء في الغالب الحقه بالاعم الاغلب الخامس ديدن العقلاء و
عادتهم على انهم حاكمون على ان كل دين ومذهب للاحقون بالتدين به سواء في الحكم مع السابقين بالتدين به ولم يفرق
بينهم بحسب الزمان وان مضت بين السابقين واللاحقين مدة مديدة والازمنة كثيرة والادلة الاخيرة من هذه الادلة
وان كانت ظنية لكنها كافية لنا في المسئلة لانها من المسائل الفرعية وقد ثبت في موضعه حجيتها فيها الثاني انه لو
سلمنا تحقق هذه الثمرة فلا نم ان صلوة الجمعة مما يندرج تحتها لانها مما اختلف فيها في اصل كيفية وجوبها
بالنسبة الى الحاضرين بمعنى انها هل هي واجبة عليهم عينا على الاطلاق وان لم يكونوا واجدين للامام ومتمكنين من
باتيانها خلفه او خلف من نصبه او يكون وجوبها عليهم مشروطا بذلك التمكن فلو بنينا الامر على الاول فالحكم
بوجوبها عينا في زمان الغيبة على القولين لان كل من قال بوجوبها في زمان الحضور من غير تقييد به قال

بوجوبها

بوجوبها في زمان الغيبة ايضا كما لو بنينا الامر على الثاني فالحكم بعدم وجوبها في زمان الغيبة وبالنسبة
الى غير المتمكنين ممن كان في زمان الحضور ايضا لعدم القول بالفصل في المقامين سواء قلنا باختصاص
الخطاب بالمشافهين ام لا فلا تظهر الثمرة بين القولين في تلك الصلوة وبعد القطع بان نزاعهم هنا
ليس الا في كيفية الصغرى لا يلزم منه قدح في الحكم بالمساوات بين الحاضرين والغائبين في جميع الاحكام
مثلا لو فرضنا ان كل من كان في زمان الحضور كان قابلا للنصاب المشروط به الزكوة وللاستطاعة المشروط
بها الحج وكل من كان في زمان الغيبة كان فاقدا لهما فنحكم بوجوب الزكوة والحج على من في زمان الغيبة
وبعدم وجوبها على الحاضرين الفاقدين لهما مع انك لا ترضى بذلك ان تقول ان مثل هذه الامور لو تحقق في
الخارج لصار سببا لعدم التسوية بين الحاضرين والغائبين في نحو هذه الاحكام ثم لم لا يجوز ان يكون
الامر في صلوة الجمعة بعكس ما فرضناه في الزكوة والحج مثلا بل التحقيق فيها ذلك لانا لم نجد احدا من العلماء
ان يقول بوجوب صلوة الجمعة على كل من في زمان الحضور وان كان خلف فاسق مثلا ثم لو اخترنا القول بكون
وجوبها مشروطا بتمكن المكلف من اتيانها خلف الامام او من نصبه ولم يكف في وجوبها عليه مجرد
وجوده في زمان الحضور لم يكن بعيدا من الصواب وبالجملة ظهر مما ذكرنا ان نزاع العلماء في وجوب صلوة
الجمعة عينا في زمان الغيبة ليس منشؤه الكلية الكبرى القائلة بان كل حكم للحاضرين حكم للغائبين وان كنت
على بصيرة فيكفيك ما ذكرنا على ما ادعينا من عدم كون صلوة الجمعة مما يتفرع على هذه الثمرة والاخلاص
السلام على من اتبع الهدى المقصد الثالث في بيان مقتضى الاصل في المسئلة والكلام هنا يقع في مقامات
الاول في تحقيق مادة الخطاب ولفظه فاعلم ان سر لفظ الخطاب يدور اما بطريق التكلم والمكالمة كقولنا
خاطب زيد عمروا او بطريق النقش والكتب في الكتب كقول المؤلفين ايها الطالب اخاطبك بان تفعل
كذا مثلا او بطريق ما في المراسيل والمكاتيب كقول المرسل في مراسلة الى مجلسها الاخ الاعز هذا خطاب مني
اليك او اخاطبك بان توصل الى الدرهم مثلا استعماله في كل واحد من هذه المواضع الثلثة يمكن على انحاء
ثلثة الاول ان يتكلم ويراد به الشخص الموجود الحاضر الثاني ان يتكلم ويراد به الموجود الاعم من الحاضر والغائب
الثالث ان يطلق ويراد به الاعم من الموجود والمعدوم لكن مقتضى الاصل والادلة الاجتهادية كالتبادر
ونحوها ان يكون في الوضع الاول حقيقة في الموجود الحاضر ومجازا في غيره اي في الموجود الاعم من الحاضر
والغائب وفي الاعم من الموجود والمعدوم ومقتضى الاصل فيه في الوضع الثاني ان يكون اعم من الموجود و
المعدوم لبناء وضع كتب المصنفين على ذلك كما لا يخفى واما في الثالث فوضعه بطريق الحقيقة ليس الا في المكتوب
اليه الذي لا يكون الا موجودا غائبا عن مجلس الكتابة لبناء وضع المراسيل عند العرف والعادة على ذلك
الاصل فيه ليس الا هذا والثاني في ادوات الخطاب وصيغه اعلم ان ادوات الخطاب كياء النداء والضماير الخطابية
كانت وانتم وكما وكم ونظايرها تستعمل ايضا كلفظ الخطاب في المواضع الثلثة المذكورة ومقتضى الاصل فيها من
حيث كونها حقيقة في الحاضر في الموضع الاول وفي الاعم من الحاضر والمعدوم في الموضع الثاني وفي الموجود
الغائب في الثالث مستغن عن الذكر والبيان بالنسبة الى من هو من اهل التامل والامعان فتامل وانما
الكلام فيما اذا وجدنا كلاما مشتملا على ادوات الخطاب ولم يعلم ان مقصود المتكلم بذلك الكلام هل هو

بطريق التكلم او بطريق الكتابة او بطريق المراسيل والمكاتيب لم يكن لنا ايضا دليل اجتهادي كاشف عن مراده كما في
الخطابات القرآنية مثلا فانها مما لا نعلم ان مقصود البادي عز شانه منها ماذا فهل يكون في نحو هذا الموضع اصل لنا ام لا
وعلى التقدير الاول فمقتضاه ماذا فنقول ان لنا في امثال هذا الموضع اصلا وان مقتضاه ايضا ليس الا اختصاص
نحو هذه الخطابات بالموجودين الحاضرين مجلس الخطاب وتوضيح المطلب انه يقال لا شك ولا شبهة ان الخطابات
القرآنية التي يكون اصل وضعها بحسب قصد متكلمه ثم مشكوكا انها شاملة للحاضرين في مجلس الخطاب بالقطع و
اليقين سواء قلنا ان مقصوده منها ليس الا بطريق التكلم او بطريق الكتب او بطريق المراسيل فشمولها للحاضرين في
المجلس ليس الا من باب الاخذ بالقدر المتيقن من هذه الاحتمالات فدعوى شمولها لما زاد على ذلك محتاجة الى
الدليل ولا يبعد ان يسمى هذا الاصل بالاصل التوقيفي فتدبر واذا عرفت مقتضى الاصل فمن ادعى شمولها لما زاد
على ذلك فان اراد ان الله تعالى قصد بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا مثلا توجيه الخطاب الى الحاضرين والمعدومين
وصدقا لولا بحيث يكونان مخاطبين بنفس ذلك الخطاب الشخصي الوحداني بان صار حقيقة في غاية الظهور
اما او فلقبح توجيه الخطاب الى المعدوم الصرف عقلا ولما ثابتا فلان تكلف ما يخالف الاصل والظاهر في الالفاظ
بلا دليل او اراد انه تعالى غلب الموجودين على المعدومين ثم خاطبهما بخطاب واحد بحيث قصد الموجودين لفظا و
مدلولا والمعدومين مدلولا فقط بشرط تبليغ الشاهد الغائب فهذا وان كان سليما عن القبح العقلي لكون لا يحمى
لزعن ارتكاب خلاف الاصل واما ان اراد ان الخطابات القرآنية كالخطابات المذكورة في الكتب والمصنفات
فالجواب عنه ان نقول لما كان كون الخطابات القرآنية كالخطابات في الكتب مشكوكا لنا من غير دليل يخرجنا عن ذلك
الشك فمقتضى القاعدة ح الرجوع الى الاصل الذي اصلناه آنفا في المقام نعم لو وجد لنا دليل دال على تلك المماثلة
فكان دعوى شمولها للمعدومين في غاية المتانة لانك قد عرفت آنفا ان مقتضى الاصل والقاعدة في خطابات
الكتب والمصنفات شمولها للمعدومين بلا شك وارتياب وبهذا ظهر فساد قول من قال على تقدير كون الخطابات
القرآنية كخطابات المصنفات فيلزم التجوز بلا دليل لان القول باستلزام التجوز بلا دليل على تقدير تسليم كونها
كخطابات الكتب مع ان مقتضى الاصل فيها التعميم في غاية الركاكة فلا تغفل واما ان اراد ان الخطابات القرآنية
كخطابات المراسيل فالجواب عنه ان نقول ان هذا لا يجدي لانا لو اغمضنا العين عن الشك في كون الخطابات
القرآنية كذلك وسلمنا ما ذكرت من تلك المماثلة فنقول قد عرفت آنفا ان مقتضى الاصل والقاعدة في خطابات
المراسيل عدم شمولها للمعدومين فالخروج عن مقتضى الاصل يحتاج الى دليل واذ ليس فليس واما ان اراد
ان الموجودين والمعدومين كانوا مخاطبين بالخطابات النفسية المدلولة للخطابات اللفظية فنقول ان شناعة
هذا الوجه اظهر من شناعة سوابقه لانه مبني على القول بالكلام النفسي كما هو راى الاشاعرة وقد ثبت في محله بطلانه
فان قيل يمكن ان يدعي المدعي ان الموجودين والمعدومين كانوا مخاطبين بالخطابات الالهية لكن بخطابات متعددة
بمعنى ان كل واحد من القادرين للخطابات القرآنية مخاطب بالكسر من جانبه تعالى من حيث انه متكلم بها ومخاطب
بالفتح من حيث انه سامع لها قلت هذا الوجه وان استوجهه وجه السادات السيد صدر الدين في شرحه على
الوافية للفاضل التوني لكن لم يظهر لنا على ذلك دليل وعدم الدليل دليل على عدمه المقدمة الرابعة في ذكر
وجوه تمسك القائلون بعموم الخطاب مع ردها بعون الملك الوهاب منها ورود الامر بقوله لا بلغ من الاولين

بارب اكن بابعد قوله تعالى فبأي الاء ربكما تكذبان اذ فيه دلالة على ان المعدومين مخاطبون بتلك الخطابات
وفيه ان اتيان بهذا الكلام بعد الاية المذكورة ليس الا لجود اظهار الايمان والامر به بعدها انما هو لجود اظهاره لا لكونهم
مخاطبين بها والدليل عليه انه لا شك في ان المخاطب بالخطاب المذكور ليس الا المكذبون وان كانوا معدومين
وغير المكذبين مامورون بالاتيان بالكلام المذكور بعد الاية المذكورة مع انهم غير مخاطبين فلو كان الامر دالا على
كون المامور مخاطبا لزم كون غير المكذبين مخاطبا وهو خلاف الغرض ومنها قوله صلى في رواية الغدير فليبلغ الشاهد
الغائب فان لهذا القول دلالة على ان الغائب مخاطب بخطابات النبي صلعم وفيه انه لا شك في ان الغائب كالشاهد
في نفس المدلول والحكم ولا كلام لنا فيه انما الكلام في عموم الخطاب والرواية غير دالة عليه لان الظاهر من التبليغ
في الرواية هو تبليغ المدلول لا تبليغ الخطاب سلمنا عدم الظهور فيه لكن الظهور في خلافه وفيما هو اعم منه مسلم
مع ان الكلام في خطابات الكتاب لا في غيرها اللهم الا ان يكون المقصود اثبات صحة المخاطبة للمعدوم في مقابل
المنكر بها ومنها ان رسول الله صلعم مبعوث الى المعدومين هو رسول الحاضرين ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وفيه انه ان اريد
تبليغ الخطاب بتبليغه على سبيل المخاطبة فالمقدمة الثانية ممنوعة وان اريد به مطلق التبليغ من غير اشتراط المخاطبة فلا
يجدي فيما نحن فيه لكونه غير مستلزم لعموم الخطاب كما هو المدعى ومنها احتجاج العلماء بهذه الخطابات في جميع الاعصار
والامصار من بعد زمن الصحابة الى الآن من غير نكير وذلك اجماع بينهم على العموم والا لما كان لاستدلالهم وجه وفيه
ان احتجاجهم بهذه الخطابات لاثبات الصغرى اعني حكم المخاطبين فيثبت حكم الغائبين نقلا الى المقدمة الخارجية
الضرورية وهي ان كل ما هو حكم للمخاطبين فهو حكم للغائبين مع انه منقوض باحتجاجهم بالخطابات المفردة مع انها
مختصة بالمخاطبين بتلك الخطابات من الحاضرين مع ان اكثر علمائنا على الاختصاص فلاحظ طريقتهم هذه تكشف
عن ان تمسكهم بهذه الخطابات انما هو لاثبات اصل الصغرى وان كان الظاهر من تمسك المذكور اعتقادهم
بعموم الخطاب فاين الاجماع على العموم مع معرفة حال الاكثر واجماع غيرنا لو سلم غير مجد فتدبر حتى تنكشف عليك حقيقة
الحال الاصل في بيان طائفة من مباحث التخصيص اعلم ان العلماء اختلفوا في المقدار الذي يشترط بقاؤه بعد تخصيص
العام او ما ينزل منزلته كاسم العدد ونظائره على اقوال يجيء ذكرها وتنقيح المرام على الوجه التام يستدعي التكلم في
مقامات الاول في لفظ التخصيص اعلم ان هذا اللفظ عند الاصوليين قد يطلق ويراد به قصر العام على بعض ما يتناوله
كعقلت اكرم العلماء اذا اردت به بعضهم وقد يطلق ويراد به قصر ما ينزل منزلة العام كالعشرة مثلا على بعض اجزائه
كالتسعة مثلا في قولك له علي عشرة الا واحدا وهل هو حقيقة في كل واحد منهما حتى يكون مشتركا لفظيا او حقيقة في
احدهما دون الآخر حتى يحكم بكونه حقيقة ومجازا او موضوع للقدر المشترك القريب بينهما حتى يصير مشتركا معنويا
مقتضى القاعدة هو الاخير بمرجوحية الاول بالنسبة الى المعنوي عرفا وللشك درايته بالنسبة الى المعنى الاول فالاحتمال
الثاني ايضا غير صحيح فتعين الاخير وهو المطلوب فتدبر الثاني في بيان ما وضع له صيغ العموم اعلم ان اللفظ العام
كالرجال والعلماء ونظائرهما يحتمل ان يكون موضوعا للمجموع افرادا والرجل بحيث يكون المراد من اللفظ
ان يكون كل منها جزءا له كما ظهر هذا من توهم بعضهم ان العلاقة المصححة لاستعمال العام في الخاص هي علاقة الكل والجزء
او لكل فرد لا بشرط الانفراد نظرها اختاره صاحب المعالم في المشتركات اللفظية او لكل فرد لا بشرط الانفراد ولا
الانضمام مثل ما اختاره سلطان العلماء فيها او لكل فرد فرد لا بشرط الانضمام وتوضيحه ان يقال ان الواضع

جعل لفظة الرجال مثلا موضوعة لكل فرد من افراد الرجال قاصدا حين الوضع اشتراط انضمام كل واحد
الى الاخر بحيث يكون دلالة قولنا العلماء مثلا على كل عالم عالم مع ملاحظة هذا الشرط دلالة اللفظ على تمام
ما وضع له فان قلت هذا الوضع من اى قسم من اقسام الوضع قلت سبيله سبيل وضع المبهمات كاسم الاشارة
مثلا على راى السيد الشريف فيكون الوضع فيه عاما والموضوع خاصا فكما قال السيد ان هذا مثلا يكون
الة ملاحظة ومنوا امرا كليا اى مفهوم المفرد المذكر المشار اليه يكون الموضوع هو خصوص كل مفرد مذكر
مشار اليه بوضع واحد عام فنحن نقول ايضا ان الرجال مثلا يكون الة ملاحظة ومنوا امرا كليا اى مفهوم
الرجل ويكون الموضوع له هو خصوص كل رجل رجل بوضع واحد عام فغاية الفرق بين المقامين ان هذا
مثلا موضوع للخصوصيات من غير شرط والعلماء موضوع للخصوصيات مع ملاحظة شرط الانضمام المذكور
حين الوضع واذا عرفت الاحتمالات المتصورة في المقام فاعلم ان ما هو الجدير بالقبول كما هو المختار عندي
المعمول هو الاحتمال الاخير لفساد ما عداه اما الاول فلانه مخالف للفهم العرفي الذى هو الميزان في تشخيص الموضوعات
اللغوية لان العرف اذا سمع قولك اكرم الرجال مثلا فلا يفهمون منه كون كل واحد من الرجال جزأ للمراد بل لا يفهم
منه الا كون كل واحد بشرط الانضمام مرادا للمتكلم فعدم تبادر الكل المجموعى منه وتبادر غيره دليل على عدم وضع
اللفظ له على حقيقة واذا عرفت الجواب عن الاول فسبيل الجواب عن الثانى والثالث مع انهما لم يذهب اليهما احد في
المقام سبيل الاول عند التامل التام فتعين الرابع لتحقق التبادر الوضعى الذى يكون كاشفا عن الوضع فتدبر
فتدبر ثم الثالث في ذكر الاقوال في المسئلة مع بيان ان مقتضى الاصل الاولى فيها ماذا اعلم ان الاقوال
فيها على ما يظهر من عبائرهم ستة فذهب الاكثر الى انه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف سواء علم العدد المدلول للمخصوص بالتفصيل كقولك له علي
عشرة الا اربعة او علم بالقرينة كون الباقي ازيد من الخارج كقولك اكرم اهل البلد الا زيدا وعمروا وقيل لا بد في
التخصيص من بقاء جمع غير محصور والمراد بالغير المحصور هنا هو ما لا يمكن عده ببادى النظر ولا يكون له قدر معين
وقيل يجوز التخصيص الى الواحد وقيل يجوز الى اثنين وقيل يجوز الى ثلثة وقيل يجوز الى الواحد في الاستفهام والشرط وفي
غيرهما لا يجوز وقيل يجوز التخصيص الى ان ينتهى الى اقل المراتب التى يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول
الصيغة فعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى ثلثة لانها اقل مراتبه على الصحيح وفي غير الجمع كمن وما
الى الواحد وقيل يجوز التخصيص في الجمع المعرف الى ثلثة وفي غيره سواء كان جمعا او غيره الى واحد وقيل يجوز التخصيص
في الاستثناء والبدل الى واحد نحو له علي اربعة الا ثلثة واشتريت الخمسة احدها وفي غيرهما بمتصل كالشرط والصفة
والغاية او بمنفصل واقع في محصور قليل يجوز الى اثنين نحو اكرم الناس ان كانوا علماء وكل ناس جاهل الا اثنين
وقتل كل زنديق اذ قتل اثنين وهم خمسة وان كان بمنفصل سواء كان في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فاللازم
فيه بقاء جمع يقرب من مدلول العام كالمذهب المختار عند المشهور مثال الاول نحو قولك الله خالق كل شيء لان العقل
هنا مخصص لذلك العام والخارج منه هو ذاته تقدس وما يصدر من العباد ومعلوم ان المخلوقات غير محصورة والباقي
بعد التخصيص يقرب من مدلول العام غاية القرب ومثال الثاني كقولك السلطان مسلط على اهل البلد الا اباه
ومعلوم ان مقتضى العرف والعادة والشرع عدم تسلط الشخص وان كان امرا على ابيه وان كان هو محتاجا الى لده

السلطان

السلطان في امور معاشه ومعلوم ايضا ان الباقي بعد التخصيص يقرب من مدلول العام بحيث لا يحتاج الى البيان
ثم اذا عرفت ذلك فاعلم ان مقتضى الاصل الاصيل الاولى هو عدم صحة الاستعمال الذى شك فيها والسر واضح
لان اوضاع الموضوعات اللغوية سواء كانت الحقايق او المجازات شخصية كانت او نوعية من الامور التوقيفية
كالمسائل الفرعية فكما ان الاصل في العبادات الفساد ما لم يقم دلالة شرعية عليها فكذا المسائل اللغوية فاذا شككنا
في ان استعمال اللفظ الفلاني في المعنى الفلاني مجازا صحيح ام لا فالاصل فيه التوقف حتى يصل الينا ما يدل على صحته
فما لم يثبت عندنا ان استعمال اللفظ الفلاني في المعنى الفلاني لوجود العلاقة الفلانية صحيح عندهم من غير استنكار وتقبيح لنفس
الاستعمال لا يجوز لنا ذلك الاستعمال فعلى هذا اذا حصل لنا الشك في ان تخصيص العام الى واحد واثنين مثلا هل هو
صحيح عند اهل اللغة ام لا فالواجب الحكم بعدم صحته فتامل هذا الرابع في ترجيح الاقوال وبيان ثمرة النزاع اعلم انك قد عرفت
ان مقتضى الاصل الاولى اى شيء هو ولكن نحن نقول بعون الله سبحانه ان تخصيص العام الى واحد يجوز مطلقا لاصلين احدهما
مستقلين على اثبات المرام على الوجه التام الاول صحة استعمال العام في الواحد عند العرف والعادة والثاني وقوعه في الكتاب
الكريم وتقرير الاول انا اذا تتبعنا كلمات الفقهاء في محاوراتهم وجدنا تخصيص العام الى واحد فيها وجدنا كثيرا بحيث لا يخط
في سلك الاحصاء الا حصر يرى بالعيان انه اذا ادعى مدع كاذب على احد القاطع كونه مشغول الذمة بالواحد فيقول المدعى
عليه لك علي الف الا تسعة وتسعين وتسعماية وقد يتجاوز ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد كما روى عن عمر انه كتب
الى سعد بن ابى وقاص وقد انفذ اليه القعقاع بن سود قد انفذت اليك الف رجل فعبر عن القعقاع بعبارة الف نفر
ونحو ذلك الاستعمال من نكتة داعية الى العدول عن اللفظ الدال على الواحد اختصارا وغالبا الى لفظ اخر مع طول وهي في
هذين المثالين موجودة اما الاول فلما يراد به السخرية والاستهزاء وربما ينضم الى هذا القول قوله لحفظ الاصف كيسا وامانة
الثاني فلما اعتقد من ان القعقاع يسد مسد الالف في الحرب وشيوع هذه العبارات مشتملة على هذه النكات مما لا يخفى
ان يحوم حوله انكار منصف له انس بالمحاورات العرفية بلا تامل وشبهة لمن يدعى القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة
بالبستان وفيه الاف وقد اكل واحدا او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة
ونظائرهما من الامثلة ان اراد انه مما ينفر منه العقلاء فنقول هذا ليس ببعيد لامكان ان يكون مثل هذا الاستعمال بعيدا عن
الطبع السليم ومستنفرا عنه ان تنافرا عقليا لكن هذا غير قادح فيما نحن بصدده لانا في مقام اثبات صحة نفس الاستعمال لغة وان
عرضنا لسنا في طريقه الا ترى انهم يذمون مثل تحاكم واتفقوا مع صحة هذين اللفظين لغة وان اراد ان العقلاء من
اهل اللسان والفصحاء من اهل المحاورة يخطئون هذا القائل ويعيبونه في قوله بمجرد نفس ذلك الاستعمال وهذا دليل
على عدم صحته عندهم قلنا دعوى القبح في امثال هذه العبارات لغة حين اشتمالها على النكتة الداعية الى صدورها من
المتكلم مكابرة صرفة ومجادلة محضة لما مر على انا نقول لو كان استهجان هذه العبارات مستندا الى مجرد ذلك الاستعمال الخاص
لكان استهجانه باقيا بحاله وان كان مشتملا على نكتة لطيفة وايضا لو كان الامر على ما ادعاه الخصم لكان قولنا اكرم علماء
البلد مع كون العالم واحدا فيه مستهجنا عرفا مع ان المنصف لا يرى فيه قبحا جدا لان معنى قولك ضربت زيدا بكسر الدال
يظهر فساده ما استقبح الاوان كان القائل به قاصد الدواعي كثيرة على ان المنصف اذا وازن هذا القول ما مثاله من نحو
جاء في زيد بقولك اكلت كل رمانة وقد اكل واحدا وجد فرقا بينا بينهما بحيث يحكم بفساد كسر الدال ونصب من غير ان يخطر
بباله فساد من جانب قولك اكلت الخ فتدبر وتامل فان المقام من مطارح الانظار الثاني قوله تعالى في اواخر سورة

الحمران اللذين قال لهم الناس اراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين فان قلت الاتفاق في حيز المنع قلت لو سلم
منعه قلنا اخبار ائمتنا الدالة على ذلك فان قلت هذه الاخبار احاد فلا يحصل لك منها الا الظن فنطالبك بدليل
على حجيته في المقام قلت هذه المسئلة من المسائل اللغوية وقد قرر حجية الظن فيها في موضعه بلا تامل و ريبة فان قلت
لو سلمنا ذلك فنقول الاخبار في المقام معارضة بالشهرة العظيمة على عدم جواز ذلك التخصيص قلت هذه الشهرة ليست
بحجة في المقام لان الشهرة في امثال هذه الامور لا بد وان يكون مدركها عرف اهل المحاورة مع انك قد عرفت انفا
ان العرف على خلاف ما يدعيه المشهور ثم لا اعتبار بهذه الشهرة قطعا فان قلت الناس اسم جمع وكلامنا في اللفظ العام
فهو خارج عن محل النزاع قلت قد عرفت منا في صدر المبحث ان كلام القوم ومحل نزاعهم في المسئلة في كل لفظ يقبل التخصيص
سواء كان من الفاظ العموم او ما هو بمنزلتها من نحو اسماء العدد و اسماء الجمع ومن نقل العبارة منهم في عنوان تلك
المسئلة يقطع بصدق ما قلناه من تعميم عنوان محل النزاع حيث صرحوا بان الاختلاف في ان منتهى التخصيص الى كم هو ومعلوم
ان هذه العبارة صريحة فيما قلنا قال استادنا الشريف قال بعض الفضلاء ان الاية من باب التشبيه لا من باب التخصيص حيث
قال ان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك
وجه الصغار والانهزام من الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد ان يثبط رسول الله من الحرب على سبيل الخدعة بما
يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس
قد جمعوا لكم في حشودهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان
ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات انتهى كلامه ره اقول حاصل ما ذكره انه شبه
او لا نعيم ابن مسعود بابي سفيان وجيشه ثم حذف المشبه وذكر المشبه به على سبيل الاستعارة واراد منه المشبه كقولك رايت
اسدا يرمي حيث شبه الرجل الشجاع بالاسد ولا ثم حذف لفظ المشبه وذكر المشبه به مقامه واراد منه المشبه لكن الجواب غير واضح
وتقريبه ان الاية لا يمكن حملها على التشبيه المعتبر عند العلماء لعدم اشتمال الكلام الوارد من قوله تعالى الناس على التشبيه مع ان المعتبر
في التشبيه اشتماله على الخطاب اليه حين استماعه الكلام المشتمل عليه الا ترى انك اذا قلت لمخاطبك رايت اسدا ثم اطلعته على
ان مرادك من الاسد زيد انتقل ذهنه الى التشبيه وحكم بجوازه بانه لما كان زيد مشابها للاسد في الشجاعة صار جائزا للمتكلم
ان يعبر عنه بلفظ الاسد وهذا الانتقال مفقود في الاية لان السامع وان اطلع على ان المراد بالناس هو نعيم بن مسعود لا ينتقل
الى التشبيه بان يلتفت ذهنه الى ان نعيم بن مسعود لما كان مشابها للناس اعني ابا سفيان وجيشه في المعنى الذي ذكر صار
جائزا لان يعبر عنه بالناس وحيث لم يكن الانتقال المذكور فيها لم يجز الحكم بكونها من باب التشبيه الموقوف صحته على ذلك
فتدبر ثم ان ثمرة النزاع في المسئلة تظهر فيما اذا ورد رواية مشتملة على التخصيص الذي اختلف في صحته كاشتمالها على التخصيص
الى واحد مثلا مع كونها مشتملة على شرائط القبول سندا فهذه الرواية لا يخلو حالها من اقسام ثلثة اما ان يكون منقولة
باللفظ او منقولة بالمعنى او يكون مشكوكا لنا حالها فالذي ورد عليه هذه الرواية فلا يخلو حاله ايضا من انحاء ثلثة فاما
ان يكون مجوزا لذلك التخصيص اجتهادا او غير مجوز له فقاهة فالاول من الثلثة الاولى واجب القبول عند الاول من الثلثة
او غير مجوز له اجتهادا ام
الاخيرة جزما لسلامته عنده عن العيب سندا ومتنا و مطروح عند الثاني من الثلثة الاخيرة لاشتماله على اللحن اللفظي
الدال عنده على القطع بعدم صدوره عن المعصوم لانه لا يجوز صدور ذلك التخصيص عنده عن فصيح فضلا عن
ينابيع الفصاحة اعني الائمة الاطهار عليهم السلام فلا وجه لقبوله عنده اصلا ويجب قبوله عند الثالث من

الثلثة الاخيرة بحسب الحكم في المسئلة الفرعية لقبول قول العدل فيها وكذا يمكن ان يصير اشتمال هذه الرواية على ذلك
التخصيص الذي لم يكن عنده دليل اجتهادي على صحته دليلا اجتهاديا عليها لانه لما صار صدوره عن المعصوم
مظنونا له حصل له الظن ايضا بجواز ذلك التخصيص ان كان ممن يعتبر الظن في الموضوعات اللغوية واما الثاني من
الثلثة الاولى فيجب ايضا قبوله عند الاول من الثلثة الاخيرة لما مر وكذا يجب قبوله عند الثاني من الاخيرة ان لم يكن
اللحن مضرا عنده في النقل بالمعنى والا فطرح عنده وكذا يجب قبوله عند الثالث من الاخيرة مع قطع النظر وهل يصير تمسكا له
على صحة ذلك التخصيص اجتهادا ام لا فيه تفصيل لان الناقل لهذه الرواية اما ان يكون عنده من اهل الخبرة في المسائل
اللغوية ام لا وعلى الاول اما ان يحصل له من نقله المشتمل على ذلك التخصيص ظن على صحته لغة ام لا وعلى الاول اما ان
يكون الظن عنده معتبرا في المسائل اللغوية ام لا فان كان ذلك الراوي عنده موصوفا بالجزء الاول من الترديد
الاول وبالشق الاول من الثاني وكذا كان شق الاول من الثالث مقطوعا عنده صارت تلك الرواية دليلا
اجتهاديا عنده على جواز ذلك التخصيص لغة وعرفا واما الثالث من الاولى فسبيله في الاحكام سبيل الاولى لعين الاولى
لكون مقتضى الاصل الاولى في الرواية المشكوكة حالها نقلا كونها منقولة باللفظ لقبول لحصول الغلبة المورثة للظن الملحق
المشكوك بالاعم الاغلب بالنسبة الى النقل اللفظي فتدبر ثم ان بعض من وافقنا في الدعوى وخالفنا في الدليل استدل
بانه لا شك ولا شبهة في ان مقتضى الاصل الاولى وان كان عدم جواز ذلك التخصيص لكن لنا اصل ثانوي على ذلك الجواز
وتقريبه ان مما لا ريب فيه ولا شك يعتريه ان استعمال العام في الخاص يكون بطريق المجاز وليس بعض الافراد بعضها
الاكثر ابعد من البعض اعني الاقل وان كان واحد الوجوه والعلاقة المصححة للاستعمال اعني علاقة العموم والخصوص في جميع مراتب
التخصيص من غير تفاوت في البين فجاز استعمال العام في جميع مراتب التخصيص فتخصيص جوازه ببعض مراتبه دون بعض تخصيص
بلا مخصص وهو في سنده فيه فنقول ان اعتبار تلك العلاقة حتى في محل النزاع ممنوع فان قلت هذا المنع مما لا وجه له
كيف مع اتفاقهم على اعتباره من غير تصريح بتخصيصه بموضع دون موضع قلت لو سلمنا الاتفاق في المقام فنقول
عباراتهم في مقام ذكر العلائق مطلقة ومنع انصرافها الى بعض افرادها النادرة في الوجود لان التخصيص الى الواحد ووجوده
في مقابلة وجوده فيما يقرب من مدلول الجمع كالقطرة في جنب البحار في المحاورات العرفية ثم نقول قولهم علاقة العموم والخصوص
معتبرة مشكك بالنسبة الى القسم الاول من التخصيص بالتشكيك المضر لاجماله فصار انصرافه بالنسبة الى القسم الثاني متعين
ولو سلمنا وتنزلنا وقلنا بان اللغويين صرحوا باعتبار تلك العلاقة في جميع المراتب من غير دعوى الاطلاق في عباراتهم
فنقول لا دليل لنا على حجية ذلك الاتفاق لان قبول قولهم اما من باب التقليد او من باب الوصف لا سبيل الى الاول لعدم
الدليل عليه ولا الى الثاني ايضا ما لم يوجد بناء اهل العرف في المحاورة على ما يتفقون عليه فالواجب ح لزوم التتبع والتفحص و
الاجتهاد فان وجد لك امارة على صحة ذلك من تتبع موارد الاستعمالات العرفية فنعم الوفاق والا فالرجوع الى الاصل
الاولى متعين واجاب العلامة عن ذلك الاستدلال ايضا بما حاصله ان قوله وليس بعض الافراد اولى من البعض ممنوع لوجود
المرجح وهو كون الحكم المنتهى اقرب الى الجميع من الاقل فرد بان الاقربية الى الاكثر من مدلول الجمع مما لا دخل له بمقصود المستدل لان
مراده ليس الا نفي من اثبات جواز نفس ذلك الاستعمال فنفي المرجح من هذه الجهة وان كان ما يقرب من مدلول الجمع ادخل
من جهة الارادة عند التعارض بين ارادة الاقل والاكثر كان حمل اللفظ عليه حقيقة اولى من حمله على مجازه ولا
يلزم منه عدم اطلاقه على مجازه دعوى نفي ايضا بان الاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب من حنوع اللفظ معارضة

اداوتر

بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار دخولها تحت الموضوع له من اللفظ لكونه لازما للموضوع له وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع
له خاصة وهذه المعارضة مما لا وقع لها في المقام لان تيقن ارادة الاقل مما لا يمكن المصير اليه في بعض الموارد كما صرح
به بعض المحققين بقوله اذا قيل اقتلوا المشركين والمعلوم ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي
والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوسي وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا استوائهما في الظهور
من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجمع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على
الثاني ولكنك خبير بانه لا يصح لدخول الاقل في الاكثر فان المجوسي ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى انتهى كلامه زيد
مما ينبغي التنبيه عليه انا وان قلنا بجواز التخصيص الى واحد لكن نقول برجوحيته عند التعارض بينه وبين سائر مراتب التخصيص
وكذا قلنا بها لو دار الامر بينه وبين المجاز وان قلنا بتقديم نوع التخصيص على المجاز لو تعارضا فتدبر نعم يمكن ان الاول لان
الاصل في الاستثناء المستوعب سواء كان المستثنى الخارج مساويا للمبقى اي المستثنى منه او زاد عليه كونه لغوا ولحنا اتفاقا
واجتهادا اما الاول فلما عرفت سابقا من ان استعمال الالفاظ اللغوية في المعاني توقيفي فلم يكن لنا رخصة فيما لم يقم دليل على
جوازه واما الثاني فبحكم اهل العرف على كونه لحنا جزما نظرا الى مقتضى وضع اداة الاستثناء نحو الا ونظايره لانهم لا يفهم
منه الا بقاء شيء فيما قبلها ان كان واحدا وخروج شيء فيما بعده وان كان اكثر ومن ثم اي من جهة كون المستوعب
لغوا لا يلتفت اليه حكم الفقهاء بانه لو قال له احد هذا القول وجب لزمه العشرة لانه انكار بعد الاقرار وهو غير مسموع
وربما يستفاد من بعض محققي استعماله اذا كان الخارج ازيد ومثل بقوله على الف الا الفين لكن قد عرفت ان مقتضى الاصل
عدم صحته مطلقا فلا ينبغي ان يلتفت الى مثل هذه الاقوال الشاذة التي لا اعتناء لها عرفا ثم انهم بعد اتفاقهم على جواز الاستثناء
فيما لو كان المستثنى اقل من المستثنى منه كقوله على عشرة الا اربعة مثلا اختلفوا في غير هذه الصورة على اقوال فقيل بعدم جوازه في غير هذه
الصورة وقيل بجواز استثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء كقوله على عشرة الا خمسة وقيل بجواز الاستثناء وان
كان الخارج اكثر من الباقي مطلقا وقيل بجواز كون الخارج اكثر من الباقي اذا وقع الاستثناء في العدد دون غيره وقيل
بجواز كون الخارج اكثر من الباقي اذا وقع الاستثناء في غير العدد دون غيره وقيل بجواز كون الخارج اكثر من الباقي
بشرط ان لا يبلغ الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عرفا مثل ان يقال له على مائة الا تسعة وتسعين ونصفا والقول الحقيق
بالقبول هو الثالث لاصالة [illegible] اجتهادا بين الاول [illegible] لما ادعينا لصحة قولنا له على مائة الا تسعين عند اهل
العرف والمحاورة [illegible] استهجانه [illegible] السابق فيكفيك ان كنت على بصيرة الثاني وقوعه في الكتاب الكريم
في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وهم اكثر من [illegible] الاول بالوجدان
والعيان بحيث لا يحتاج اكثرية الغاوين من غيرهم الى البيان الثاني انا لو سلمنا انه ليس فيها فيكفينا قوله تعالى وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ومعلوم ان هذا صريح في ان الاكثر ليس بمؤمنين بل من الغاوين فان قلت قوله تعالى
عبادي جمع مضاف وهو يفيد العموم فيشمل كل فرد من عباده من الانس والجن والملائكة اجمعين ومعلوم ان غير
الملائكة من العباد في جنبهم كالقطرة في جنب البحار فالمستثنى منه اكثر من المستثنى بل [illegible] لا العكس حتى يمكن الاستشهاد
شاهدة لدعويكم ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين الاول انا لو سلمنا ذلك اي اندراج الملائكة تحت قوله تعالى
ان عبادي فنتمسك بقوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين حيث
[illegible] هنا في قوة ان يقال الا المخلصين من عبادك ومعلوم ايضا ان الملائكة من المخلصين من عباده

ثم يكون نعم من جملة المستثنى منه لزوم لكون الباقي اقل قليل بالنسبة الى الخارج فيتم المدعى فان قلت اضافة العباد
الى ياء ضمير المتكلم الذي يكون هو الباري تعالى يدل على شرافة المضاف لان كل احد من عباده لا يليق ان يضاف
اليه تعالى في المضاف اليه نعم لا بد ان يكون من المقربين منه والمخلصين له تعالى ومعلوم ان الغاوين ليس من زمرة المخلصين
له فعلى هذا يصير الاستثناء منقطعا مع ان محل نزاع العلماء ليس الا في الاستثناء المتصل فلا ربط للاية بالمدعى قلت
مع انه خلاف المتبادر من الاضافة فيه ان الانقطاع في الاستثناء خلاف الاصل والاصل في الاستثناء ان يكون
متصلا لغلبته وشيوعه في المحاورات ما لم يقم دلالة على كونه منقطعا لان خلاف الاصل لا يحتاج الى دليل واذ ليس
فليس فان قلت سلمنا ان غير الغاوين من العباد وان كانوا قليلين بالنسبة اليهم في مرتبة التعداد لكنهم لشرافتهم
عنده تعالى ينزل منزلة الكثرة غايتها والغاوون من العباد وان كانوا كثيرين بحسب التعداد لكنهم لخساستهم عنده
تعالى واختلاطهم [illegible] وان [illegible] ما ليس له قدر ومقدار عنده تعالى يكون الخارج اقل قليل من الباقي
٣٠ عند المتكلم تعالى وكذا سلمنا ان المخلصين في قوله فبعزتك الاية وان كانوا كثيرين لكن [illegible] اندراج الملائكة تحت
العموم لكنهم عند الشيطان كالغاوين عند الله تعالى فلا يجدي التمسك بهذه الاية ايضا قلت الجواب عنهما ان هذه الا
[illegible] ما لا ربط لها بالقواعد اللفظية المبتنية على الظواهر وقد يستدل على المدعى بان الفقهاء كلهم متفقون على انه
لو قال احد له على عشرة الا تسعة يلزم قائله بواحد ولو لم يصح هذا الاستعمال لما صح حكمهم على ذلك وفيه نظر ظاهر لان
صحة الاقرار ما لم يتوقف على عدم كون اللفظ الدال عليه لحنا لغة لكون الاقرار من الامور اللبية وان كان الدال عليه لغوا
بحسب الاستعمال عرفا كيف مع انه لو قال له على الف بالجر لقبل عند الفقهاء في مقام الاقرار مع انه لحن بلا تامل واشكال ثم
ان في المقام اشكالا يستدعي بيانه بسطا في الكلام فنقول انهم قد صرحوا في مسئلة منتهى التخصيص ان المشهور ذهبوا الى
ان التخصيص لا بد فيه من بقاء جمع يقرب من مدلول العام مطلقا سواء كان التخصيص بالاستثناء او غيره وصرحوا ايضا
تتمة بان المراد بالجمع الذي يكون اقرب من مدلول العام هو ان يكون اكثر من النصف فهذا التقريب يستلزم ان
يكون مختار المشهور في الاستثناء لزوم كون الباقي اكثر وكون المخرج اقل مع انهم قد صرحوا ايضا في مسئلة الاستثناء
لزوم كون الباقي اكثر وكون المخرج اقل مع انهم قد صرحوا ايضا في مسئلة الاستثناء ان المشهور قد ذهبوا الى جواز استثناء
الاكثر وهذا الا تناقض صريح بين ما حكينا اختياره المشهور في مسئلة منتهى التخصيص وبين ما اختاروه في مسئلة الاستثناء
وكيف يجمع بين قولي المشهور في المقامين وقد تفصى عنه بوجوه الاول ان نزاع العلماء في مسئلة منتهى التخصيص ليس الا فيما
كان المخصص فيه منفصلا فغير المنفصل غير داخل في عنوان تلك المسئلة فالاستثناء غير داخل في عنوانها لكونها
من اقسام المخصصات المتصلة فيصح ان يختار المشهور في احد المقامين المتباينين خلاف ما اختاروه في الاخر من غير لزوم
تناقض في البين وفيه نظر لانه توجيه غير وجيه اما اولا فلانه ينافي نقل قول من قال بالفرق بين المتصل والمنفصل في
مسئلة منتهى التخصيص حيث قال فيها بجواز التخصيص الى واحد في الاستثناء والبدل دون غيرهما وجعل الثالث مذاهب
لانك قد عرفت ان المشهور ذهبوا ببقاء الجمع القريب من مدلول العام مطلقا ولو كان التخصيص بالاستثناء في مقابل
من قال بذلك الفرق فان لم يحمل كلام المشهور على الاطلاق لما صح المقابلة واما ثانيا فلانه لو كان الامر على ما ذكرت
للزم ذكر باقي اقسام المخصصات المتصلة كالشرط والغاية والصفة في مقام بيان كونها احكام الاستثناء مع انه لم يكن
لذكره في ذلك المقام عين ولا اثر فتدبر الثاني انا وان لم نقل بكون النزاع في مسئلة منتهى التخصيص مقصورا على ما كان

[illegible]

المخصص فيه منفصلا لكن نقول بعدم كون الاستثناء تخصيصا فيجوز ذهاب المشايخ في تلك المسئلة الى لزوم بقاء ما
يقارب من مدلول العام وفي مسئلة الاستثناء الى جواز استثناء الاكثر من غير لزوم تناقض اقول هذا ايضا غير وجيه
اما اولا فلورود اول ما يرد على الاول عليه ايضا واما ثانيا فلان المشايخ ممن قال لو لم يكن الاستثناء تخصيصا فلا يدفع
التناقض بين قوليهم في المقامين فقد بان الثالث انا وان لم نمنع كون الاستثناء تخصيصا لكن نقول اختيار المشايخ في مسئلة
الاستثناء جواز استثناء الاكثر غفلة عما بنوا عليه الامر في مسئلة منتهى التخصيص قول انت خبير بان هذا كالاولين في
الركاكة لان نسبة الغفلة الى هؤلاء العظام في غاية البعد والركاكة فالذي يقتضيه النظر في دفع التناقض هو ان يقال
ان الاستثناء وان كان تخصيصا لكن نقول ان نزاع العلماء في مسئلة منتهى التخصيص شامل لجميع اقسام المخصصات متصلة
كانت ام منفصلة مع ان الاستثناء على حدة فجعلهم للاستثناء عنوانا على حدة وذكر الفحول المفصل في مسئلة منتهى التخصيص صادر
عن تاملهم فيها غفلة عن حقيقة الحال فتدبر فيه مما ينبغي التنبيه عليه هنا انه ربما يستفاد من بعض من قال بجواز الاستثناء
بلزوم كون الباقي اكثر من الخارج قال بكفاية الاكثرية ولو كان بحسب الصنف مثلا لو فرض ان الدراهم ينقسم الى اصناف
ثلثة بحوى وصري وهروي ونقص من ايضا الاولين يكون عددها اقل من الثالث كان يكون كلاهما ثمانية و
الثالث ثمانية عشر ثم لو قال احد لصاحبه اكرم العلماء الا الاصول صح هذا القول عند ذلك القائل لانه وان
كان الخارج اكثر من الباقي لكن الباقي اكثر منه ايضا صنفا فالمصحح للاستثناء عند هذا القائل كون الباقي اكثر من
الخارج صنفا كان او عددا اقول انت خبير بان ما يتبادر من عبارات القوم في مقام نقل الاقوال في المسئلة
من حيث جواز استثناء الاكثر وعدمه ليس الا بحسب العدد من غير ان يشم منها كفاية اكثرية الصنف فكفايتها
عند هذا القائل موضع تامل واشكال والله عالم بحقايق الاحوال الثاني في بيان التنازع في انه هل يدل الاستثناء
على مغايرة المستثنى للمستثنى منه بحيث يكون الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا ام لا فيه قولان الحق
عند الاكثرين هو الاول خلافا للحنفية وكلمات القوم بعدما تفانيها على ان المخالف في المسئلة ليس الا الحنفية
مختلفة في تقريب مذاهبهم فمن بعض انه المنفي قولا بان مقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي
ولا بالاثبات قال العلامة الشيرازي ذهب اصحابنا الى ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات
خلافا لابي حنيفة حيث ذهب الى ان مقتضى الاستثناء خروج المستثنى من المستثنى منه من غير تعرض لاثباته ونفيه
وقال الحاجبي انه ما حاصله انه من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة وانت خبير بان ظواهر تلك
العبارات دالة على عدم الفرق بين المثبت والمنفي عند ابي حنيفة ومن اجزائه ان ابا حنيفة موافق للاكثر في
الاثبات قال بعض المتاخرين ان الاستثناء من الاثبات يدل على النفي بحسب الوضع عند الاكثر وعند الحنفية
مستفاد من البراءة الاصلية لا من الوضع لانهم لا يقولون بدلالة الاستثناء من الاثبات نفي اجماعا اعم من ان
يكون بحسب الوضع او بملاحظة اصالة البراءة بخلاف العكس فانه وان كان عند الاكثر يدل بحسب الوضع على
الاثبات لكن لا يدل عليه عند الحنفية لا بحسب اصالة البراءة اذ مقتضاها عدم الحكم لا ثبوته فلذلك ادعوا الاجماع
في الاول ونسبوا الخلاف في الثاني الى الحنفية انتهى قال استادنا الشريف دام شرافته مما يشهد ان الحنفية قائلون
بذلك التفصيل ما تمسكوا به على دعواهم من قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وقوله تعالى ما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطاء لكونهما من النفي دون الاثبات لكن ما قيل من ان مدركهم في الاثبات ليس الا اصالة البراءة فيه

[illegible]

ان الاستثناء في الكلام الاثباتية لا يلزم ان يكون مفاده في كل مورد موافقا للاصل بل ربما يكون مخالفا له نحو
قولك بجيء زيد اكرام العلماء الا زيدا فان الشارع يحكم بعدم جواز اكرام زيد لاصل وضع الاستثناء لكن الحنفي لم يمكنه الموافقة
في ذلك الحكم لهم تمسكا بالاصل ضرورة كون الجواز موافقا للاصل لا عدمه ثم قال في ذيل شرافته ان مقتضى الاصل
الاصل في تلك المسئلة وان كان موافقا لما قال الحنفية لما عرفت مرارا من ان المسائل اللغوية كالاحكام الشرعية
توقيفية لكن لنا اصول ثانوية مستقلة في كونها دالة على المذهب الحق الاول توافق الفهم العرفي لما ادعينا الاتي
ان قولك جاء في القوم الا زيدا يفهم منه عند العرف امران احدهما اثبات المجيء للمستثنى منه والاخر نفيه للمستثنى بلا
تامل وريبة الثاني تصريح اهل اللغة على ذلك كما لا يخفى على المتتبع في كتبهم الثالث انه لو لم يكن الاستثناء دالا على
ما ادعينا لما دل كلمة التوحيد اعني لا اله الا الله على التوحيد كيف مع انه يحكم على قائلها ولو كان دهريا منكرا للوجود
الصانع بالاسلام لا يقال لم لا يجوز ان يكون افادتها للتوحيد بحسب الشرع لا بحسب اللغة لانا نقول لنا على
رد ذلك اصلان احدهما فقاهتي والثاني اجتهادي اما الاول فلان الاصل عدم النقل الا ان يقدم دليل عليه واذ ليس
فليس واما الثاني فلان النبي صلى الله عليه وآله يحكم بالاسلام كل من قالها وان كان القائل اعرابيا بدويا لم يكن
له اطلاع على حال الشارع فضلا عن تصرفاته في الالفاظ واستعمالها في المعاني المستحدثة او غيرها فهذا الحكم كاشف
عن ان الكلمة التوحيد دالة على ذلك المعنى لغة فتدبر [illegible] ثم ان الحنفية تمسكوا بامرين الاول قوله عليه السلام لا
صلوة الا بطهور وجه الدلالة انه لو كان الاستثناء من النفي للاثبات لزم ان يكون كل صلوة مقرونة بالطهور
صحيحة وان كان فاقدا لجزء او شرط اخر لكن التالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة لا يحتاج الى بيان عند
من نظر ظاهر هذه الرواية والجواب اما اولا فلان الطهور ليس بمستثنى بل يكون متعلقا في نت من هذه الجهة
خارج عن محل النزاع اما ثانيا فلان قولنا لا صلوة الا بطهور لا بد فيه من التقدير اي لا صلوة تثبت بوجه
من الوجوه الا باقترانها بالطهور في الجملة وتماما كما اذا وجدت ساير الشرايط والاركان وهذا القدر
كاف في الاثبات فلا يرد انها لم يصح عند فقد شرط اخر لان هذا انما يرد على من ادعى عمومية الاثبات ونحن لا
ندعيها لان العرف لا يفهم منه ازيد من الاثبات في الجملة فتدبر الثاني قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا
خطاء وتقرير الاستدلال بان الاية اما محمولة على الاخبار او محمولة على الانشاء لا سبيل الى الاول فتعين الثاني اما الاول
فلكونه ملزوما لاحد المحاذير اما وقوع الكذب او التجوز في لفظ المؤمن او خلاف الاجماع اما الاول فلانا نرى بالعيان
ان المؤمن قد يقتل مؤمنا من دون خطاء فيلزم ان يكون سبحانه كاذبا في هذا الخبر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وان اريد من لفظ المؤمن المؤمن الكامل في الايمان فهو وان كان دافعا للمحذور الاول لان المؤمن الكامل لا يصدر
منه القتل المنهي عنه الا خطاء لكن حمل المؤمن على هذا المعنى ملزوم للمحذور الثاني وان قلت ان كل من قتل مؤمنا فهو
ليس بمؤمن فيلزم الثالث ثم اذا صار حمل الاية على الانشاء متعينا فمعناها انه لا يجوز ولا يباح ان يقتل المؤمن
مؤمنا الا خطاء فيلزم ثبوت جواز القتل واباحته للشخص الخاطي وهو فاسد لان الجواز حكم تكليفي لا يصح اثباته
لغير المكلف لان الخاطي حين كونه خاطيا خارج عن دائرة التكليف لان التكليف فرع العلم والشعور ومعلوم ان
الخاطي من حيث هو خاطئ غير عالم ولا شاعر فهذا المحذور لا يوجبه شيء في المقام الا كون الاستثناء من النفي اثباتا
فلا بد ان يكون الاستثناء غير مفيد لما يوجب ذلك المحذور فهو المدعى والجواب ان غاية ما ذكرت اثبات

استعمال الاستثناء في هذه الاية في غيرها ادعي انه موضوع له لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما قيل انه محله فتدبر
ومما ينبغي التنبيه عليه ان لفظ المستثنى غير تابع للمستثنى منه في العموم فقولك لا تكرم العلماء الا العامل بعلمه لا يفيد وجوب
جوب اكرام كل عامل بل يفيد وجوب اكرام العامل في الجملة ولو بالنسبة الى الشخص الواحد والمستدل العرفي لا يفهم من
ذلك العبارة ان يتوهم هذا فتدبر وهل الاستثناء دلالة على المغايرة وكونه من الاثبات نفيا وبالعكس منطوقا
او مفهوم محل احتمالان التحقيق كونها منطوقيا لان مناط كون الدلالة منطوقا او مفهوما وجود الموضوع وعدمه
ومعلوم ان موضوع الحكم اي المستثنى موجود في الكلام فتدبر ولا تغفل **اصل** في تحقيق ان العام اذا خص واريد
به الباقي فهل هو حقيقة فيه ام مجاز وقبل الخوض في المسألة ونقل الاقوال فيها لا بد من بيان مقامات الاول
في دفع ما يتبادر الى الاذهان في الاستثناء من التناقض لما فيه من الحكم بالاثبات ضمنا والنفي صريحا بالنسبة
الى المستثنى في الكلام المثبت ولما فيه من الحكم بالنفي ضمنا والاثبات صريحا في المستثنى في الكلام المنفي مثلا نقول لنا
له علي عشرة الا ثلثة مشتمل على التناقض باعتبار ارادة العشرة والاعتراف بها والاسناد اليها ثم اخراج الثلثة
فيلزم ان يجتمع في الثلثة حكمان مختلفان بالايجاب والسلب ثم تفصي عن ذلك التناقض بوجوه اربعة الاول وهو
المختار عند الاكثر ان المراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة السبعة وبعد الاستثناء والا ثلثة قرينة ارادة السبعة
من العشرة مجازا الثاني وهو المختار عند العلامة واكثر المتاخرين واستاد الاستاد ان المراد بالعشرة في ذلك
المثال هو معناها الحقيقي المتناول للسبعة والثلثة معا ثم اخرجت منه ثلثة بالا فبقي سبعة ثم اسند اليه فقط لا الى
ثلثة ايضا فليس هناك اثبات للثلثة لا صريحا ولا ضمنا فلا تناقض لان في الكلام ليس الا اسناد واحد وحاصله ان
المحكوم عليه في ذلك المثال ليس الا العشرة لكن لا مطلقا بل يكون المحكوم عليه هو العشرة الموصوفة بعدم كون الثلثة في
ضمنها وكذا العلماء في قولنا اكرم العلماء الا زيدا فهو مستعمل في معناه الحقيقي المشتمل لزيد ايضا لكن هذا القول في قوة ان
يقال اكرم العلماء الموصوفين بعدم كون الزيد فيهم ومعنى المثال الاول بالفارسية هكذا ده بواى اوات بمن ده تا
بيدون سه وكذا معنى الثاني بالفارسية هكذا بخشش بكن دانايان غير زيد را فالمحكوم عليه في الاول وكذا في الثاني
ليس الا هو الموصوف بتلك الصفة التي عرفت معناها الثالث وهو المختار عند القاضي ابي بكر الباقلاني ان مجموع
قولنا عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كالسبعة فلها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة الرابع ان المراد بالعشرة
ليس الا معناها الحقيقي والحكم ايضا اسند الى تمام اجزائها اعني السبعة والثلثة لكن الاول كما كان مسندا اليها صورا كذا
كان واقعا بحسب اعتقاد المتكلم واما الثاني فبالنسبة اليها ليس كذلك فهو وان كان مسندا اليها ظاهرا وصورا لكن لم يكن
كذلك بحسب الواقع واعتقاد المتكلم وقولنا الا ثلثة قرينة كاشفة عما يعتقده المتكلم فعلى هذا ليس المستثنى في الاستثناء
مورد الحكمين مختلفين واقعيين في نفس الامر حتى يلزم التناقض في الحكم بالنسبة الى موضوع واحد اذا عرفت ذلك
فاعلم ان اول ما يرد على الثاني انه مخالف للفهم العرفي الذي يكون هو المعيار في تشخيص الموضوعات اللغوية فتدبر
والثاني انه مناف لما حققناه سابقا من ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ووجه التنافي ان الحكم
على امر بعد اخراج شيء عنه لا يوجب الحكم على ذلك الشيء بنقيض ذلك الحكم مثلا اذا قلنا جاءني القوم الا زيدا وقلنا ان
معناه ليس الا ثبوت المجيء للقوم الموصوف بعدم كون الزيد فيهم فهذا لا يستلزم ان يكون زيد محكوما عليه بعدم المجيء
البتة بل يصير حكمه على ذلك التقدير نفيا واثباتا مسكوتا عنه فيرجع حاصله الى ما هو المختار عند الحنفية من عدم

دلالة

دلالة الاستثناء على مغايرة المستثنى للمستثنى منه بحسب الحكم نفيا واثباتا الثالث انه ملزوم لعدم كون العلماء في
قولنا اكرم العلماء الا زيدا مخصصا ومعروضا للتخصيص لان التخصيص كما عرفت تعريفه سابقا عبارة عن قصر اللفظ على بعض
ما يتناوله ولا يعني ان يطلق اللفظ ويراد به بعض مدلولاته ومعلوم ان هذا التعريف لا يصدق على العلماء في قولك اكرم العلماء
الا زيدا اذا كان المراد معناه الحقيقي وان كان موصوفا بعدم كون الزيد فيهم فتدبر الرابع او ارتكاب التجوز في الهيئة
التركيبية لقولنا اكرمت العلماء الا زيدا لان المتبادر والظاهر منها هو تعلق الاكرام بجميع مداليل لفظ العلماء فان
استعمل هذه العبارة واريد بها تعلق الاكرام ببعض مداليل اللفظ العام يجوز في الهيئة بلا نصب قرينة فان قلت القرينة
في المقام موجودة وهي قولنا الا زيدا لانك قد عرفت انه بمنزلة الصفة للفظ العام لان قولنا هذا في قوة قولنا
اكرمت العلماء الموصوفين بعدم كون الزيد فيهم قلت لو سلمنا ذلك فنقول فتفرض من ورطة فتقع في ورطة اخرى
لانه يستلزم ارتكاب التجوز في لفظ الا لان حمله على الصفة حمل للفظ على خلاف ما وضع له وان حمل عليها في بعض
المقامات كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا القرينة دالة عليه وكيف ما كان فلا محيص لكم عن ارتكاب
خلاف الاصل في احد الموضعين فتدبر واما القول الثالث ففيه نظر ايضا من وجوه لان القاضي ان كان مراده
ان قولنا عشرة الا ثلثة مثلا من الخاصة اللازمة للسبعة نظير كون قولنا الماشي المستقيم القامة وقولنا الطاير الولود
من الخواص اللازمة للانسان والخفاش فيرد عليه ان هذا لا يرتفع به التناقض لانك اذا قلت له علي عشرة الا ثلثة و
اردت به نظيرها وتريد به في قولنا الخفاش الطاير الولود والانسان الماشي المستقيم القامة فلا شك انه كما يفهم
من كل كلمة من المثالين الاخيرين معنى مستقلا كذا يفهم من كل من المستثنى منه اعني العشرة واداة الاستثناء والمستثنى
منه معنى فيجي التناقض بحاله فلا بد في رفع التناقض ان يرجع الى سائر التوجيهات المذكورة فلا يجديك نفعا وان
اراد ان عشرة الا ثلثة كلها كالكلمة الواحدة موضوعة للسبعة كالسبعة يرد عليه امور الاول انه مخالف للفهم العرفي
لان اهل العرف يفهمون من كل واحد من هذه الثلثة معنى مع انه لو كان كبعلبك علما لما يفهم منه شيئا كما لا يفهم من البعل
او البك في بعلبك معنى حال كونه علما لكن التالي باطل فالمقدم مثله الثاني انه يستلزم الخروج عن قانون اللغة اذ ليس في
لغتهم مركب من ثلث كلمات فصاعدا من غير اضافة والجزء الاول منه معرب بحسب العوامل كل ذلك علم بالاستقراء ولا خفاء
في ان عشرة الا ثلثة لو جعل اسما للسبعة كان على هذه الاوصاف الثالث انه ملزوم لكون العام غير معروض للتخصيص لما عرفت
مرارا ان التخصيص عبارة عن قصر العام على بعض ما يتناوله ولا ريب معلوم انه لو كان مجموع المستثنى منه واداة الاستثناء و
المستثنى علما للسبعة مثلا لم يكن من باب قصر اللفظ على بعض ما يتناوله ولا ريب هذا ظاهر الرابع انه ينافي ما مر من ان الاستثناء
من الاثبات نفي وبالعكس لانكما لو لم يكن في قولنا له علي سبعة الا حكم واحد وموضوع واحد كذا ما يراد في قولنا له علي عشرة
الا ثلثة مع ان كون الاستثناء من الاثبات نفيا وبالعكس يستلزم تعدد الموضوع قطعا وهذا ظاهر الخامس انه يستلزم
تعدد الاوضاع المخالف للاصل لانه كما يصح ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة كالسبعة كذا يصح ان يكون سبعة عشر
الا عشرة اسما لها وكذا يصح ان يكون عشرين الا ثلثة عشر اسما لها وكل هذا مخالف لاصول الاعتبارية لانه مستلزم للوضع
الحادث المخالف للاصل الى غير ذلك من الابحاث التي كان بعضها مذكورا في بعض شروح الزبدة فليرجع ثمة واما القول
الرابع ففساده ايضا ظاهر اما اولا فلانه مخالف للفهم العرفي قطعا واما ثانيا فلارتكاب التجوز في الهيئة التركيبية لاكرمت
في قولنا اكرمت العلماء الا زيدا لان الظاهر والمتبادر من نحو هذا التركيب تعلق الاكرام بكل فرد فرد من العام بحسب

الواقع واعتقاد المتكلم من دون ان يكون الكلام متعلقه ببعض وانقياد ببعض صور يالاوافقيا فالتجوز في الهيئة
التركيبية ارتكابت فتدبر واذا عرفت فساد ما عدا الاول من هذه الاقوال على التفصيل المذكور تعين القول الاول فان
قلت يرد على الاول ايضا محذور وان الاول ارتكاب التجوز في المستثنى منه في كل المواضع والثاني ارتكاب احد المحاذير الثلثة
الاتية في مثل قولنا اشتريت الجارية الا نصفها لانه ان اريد بالجارية نصفها فبغير الا نصفها ان كان الجارية بكمالها فيلزم
الاستخدام الذي يكون نوعا من المجاز المخالف للاصل وان كان للجارية المراد بها النصف فلا يخلو اما ان يراد بالضمير النصف
الذي يراد في جانب المستثنى منه فيلزم التناقض وهو ظاهر او يراد بالضمير غيره فيلزم التسلسل لان المراد هو الباقي بعد الاستثناء
فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع ثم المراد هو الباقي من الربع بعد اخراج النصف منه وهو الثمن
وهكذا الى لا نهاية وليس هذا الا التسلسل المستحيل قال استادنا الشريف فالجواب عن هذه الترديدات ان يقال انا نختار
ان الضمير للجارية بكمالها قولكم يلزم الاستخدام قلنا هذا غير مضر لنا في المقام بعد الاثبات ان الفهم العرفي يساعدنا
على ذلك وبالجملة يرد علينا في امثال هذه المواضع ارتكاب المجاز في الاول استعمال المستثنى منه في غير ما وضع له و
الثاني ارتكاب الاستخدام في جانب الضمير لكن اذا كان بناء فهم العرف على ذلك فلا يضر بحالنا هذان المحذوران لان
المناط في محذورية المحذور عدم موافقته لفهم العرف فما هو موافق له فهو غير مضر في المبادي اللغوية وان يتراى في بادي
الامر قبل ملاحظة الموافقة كونه محذورا وما نحن فيه ليس الا من هذا القبيل فتدبر ومما ينبغي التنبيه عليه ان الاستثناء كما
يتوهم انه ملزوم للتناقض فلاهر كذا سائر المخصصات المتصلة من الشرط والغاية والصفة وبدل البعض وكما ورد دفع
التناقض في الاستثناء بالوجوه الاربعة كذا يمكن دفعه في السائر بالوجوه المذكورة ونحن نختار ايضا في السائر ما
كان مختارا عندنا من الاقوال مثلا نقول في الصفة في قولنا اكرم العلماء الخاشعين ان المراد بالعلماء بعض العلماء اي
الخاشعين والخاشعين قرينة التجوز الا ان مذهبنا في البدل كالمذهب الثاني في الاستثناء فنقول فيه ان الاسناد
بعد الاخراج مثلا لو قلنا اكرم العلماء بعضهم فالعلماء ليس مستعملا الا فيما وضع له واخرج عنه البعض ثم اسند الحكم الى البعض
اخرج عليه فهم العرف لان معنى قولنا اكرم العلماء بعضهم في الفارسية هكذا اكرام بكن علماء بعضي از ايشان را واكر كونه
اكرام بكن بعضي از علماء را مجاز خواهد بود تدبر تامل وهذا التعبير كاشف عما قلنا فتدبر ثم ان المخصصات المنفصلة
ايضا حالها كالمتصلة ولكن جريان الاقوال الاربعة فيها كلها غير معلوم لان من جملة الاقوال قول القاضي ولا يمكن دفع
التناقض في المنفصلات على قوله والسر بعد التامل فيما سبق ظاهر جدا فان قلت ان كان الامر على ما ذكرت فلم خص العلماء
عنوان المسئلة بالاستثناء قلنا لما كان ظهور التناقض في الاستثناء اقوى من غيره اعتنوا بحاله وعنونوا المسئلة
فيها فتدبر المقام الثاني في تحقيق ان الاصل الاصيل في المسئلة اي من القولين هو للقائلين بالحقيقة ام للقائلين بالمجاز
التخصيص ان يقال انك قد عرفت سابقا انه ما من قول من الاقوال الاربعة الا ان يكون ملزوما لما يخالف الاصل اما
الاول فلكونه ملزوما للتجوز في الكلمة واما الثاني والرابع فلكونهما ملزومين للتجوز في الهيئة التركيبية واما الثالث فلكونه
ملزوما للحوادث العديدة اي الاوضاع المتكثرة ثم كل واحد من الاول والثاني والرابع موافق للاصل بالاضافة الى الثالث
نظرا الى قلة ارتكاب ما يخالف الاصل فيها وكثرته في الثالث فان قلت هل يكون شيء من هذه الاقوال الثلثة موافقا للاصل
بالنسبة الى الاخرين قلت لا كيف مع ان كل واحد منها ملزوم للتجوز المخالف للاصل اما الاول ففي نفس الكلمة واما الثاني و
الرابع ففي الهيئة التركيبية فتدبر المقام الثالث في بيان الثمرة ذكر بعض العلماء بان الثمرة تبين من قال بكون العام بعد

التخصيص

التخصيص حقيقة ومن قال بكونه مجازا هي جواز تخصيص العام الى واحد على الاول وعدمه على الثاني فيكون مسئلة
ثمرة لمسئلة اخرى والسر في ذلك ان القائل بالحقيقة يقول بانه لا استعمل اللفظ الا في معناه الحقيقي فالمقتضي للاستعمال
اعني الوضع في المقام ثابت والمانع مفقود فقول الثاني مثلا يعقل بان العشرة في قولنا له علي عشرة الا تسعة ليست مستعملة
الا في معناه الحقيقي وان قيدت بعدم التسعة واخرجها عنها واما القائل بالمجازية لما كان استعمال اللفظ عنده فيما
بقي بعد الاستثناء بطريق المجاز موقوفا على اعتبار علاقة العموم والخصوص بين العام والخاص في جميع المراتب حتى في صورة
بقاء الواحد فان لم يثبت اعتبار تلك العلاقة فيما بين العشرة والواحد لم يجز استعمال العشرة في الواحد لم يصح قولنا له علي عشرة
الا تسعة بخلاف من قال بان العشرة في هذه العبارة لم يستعمل الا في معناه الحقيقي فان المقتضي للاستعمال اعني الوضع متحقق في
المقام بدون التامل والاشكال لكن التحقيق ان يقال ان هذه الثمرة ليست بثمرة لان القائل بالمجاز كما كان استعمال العام
في الواحد موقوفا على الرخصة كذا حال القائلين بالحقيقة ايضا بيانه ان القول الثاني مثلا لما ارتكب المجاز في الهيئة التركيبية
كان امره ايضا موقوفا على الاذن مثلا لو قال له علي عشرة الا تسعة وقال ايضا بانه لم استعمل العشرة الا في معناه الحقيقي الا انه قيدته
بعدم كون التسعة في ضمنها فنقول ان هذا تجوز في الهيئة ومحتاج في هذه الصورة المفروضة لبقاء الواحد بعد ذلك التقييد
موقوفة على حصول الاذن من اهل اللغة وقول الرابع ايضا سبيله سبيل القول الثاني وكذا القول الثالث لان غاية ما يظهر من
حال القاضي انه قال يكون المستثنى منه دالا بالاستثناء والمستثنى بمجموعها الموضوع لما بقي بعد الاستثناء لكن تولد ذلك الوضع
ولو كان ما بقي بعد الاستثناء واحدا موقوف على الرخصة ايضا فظهر عدم كون هذه الثمرة ثمرة وايضا ذكر للمسئلة ثمرة
اخرى وتقريبها يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان العلماء اختلفوا في ان تخصيص حكم العام بمبين نحو اكرم العلماء الا زيدا هل يجعل
بالنسبة الى غير محل التخصيص مجملا حتى لا يكون حجة في الباقي او لا يجعل كذلك فيكون حجة فيه على اقوال يحتمل تفصيلها في المبحث الاتي
فمنهم من قال بالاول متمسكا بان متعلق الحكم في العام المخصوص ليس هو المعنى الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات كثيرة وكل منها
محتمل وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة وبدونها يبقى مجملا ومنهم من قال بالثاني متمسكا بتبادر كل الباقي
من العام المخصوص وظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص لان المدار في المحاورات على ايراد العمومات المخصصة من دون
نصب قرينة اخرى غير التخصيص لا يتوقف المخاطب في الحكم بالمراد في كلا ولا يحكم باجمال كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير ارادة الباقي
والمنكر مكابر واذا عرفت هذا فاعلم ان بعض العلماء جعل هذا النزاع ثمرة للمسئلة فقال ان هذا النزاع لا يتصور الا على مذهب
القائلين بان العام اذا خص صار مجازا واما على مذهب القائلين بان العام بعد التخصيص يكون حقيقة فلا يتصور ذلك
النزاع بل على مذهبهم يكون العام المخصوص بالنسبة الى ما بقي مبينا لا مجملا مثلا اذا قلنا له علي عشرة الا ثلثة فعلى الاول يمكن ان
يدعى ان دلالة المستثنى منه اعني العشرة بالنسبة الى السبعة التي يكون هو كل الباقي مجملة لان العشرة بعد صرفها عن ظاهرها كما
يحتمل ان يكون المراد بها هي السبعة لكونها اقرب الى تمام مدلول العام من مراتب الاعداد تحتها كذا يحتمل ان يكون المراد بها
الاقل لتحقق ارادته فما لم يقم قرينة دالة على التعيين احد الاحتمالين كان دلالتها بالنسبة الى خصوص كل واحد منها مجملة وعلى
الثاني لا يمكن هذه الدعوى لان دلالتها على السبعة مبينة غير مجملة لانها على ذلك القول ليست مستعملة الا فيما وضعت له لغة
ما في الباب ان الا ثلثة صار قرينة على ان مراد المتكلم هو معناه الحقيقي المخرج منه ثلثة فمن اين جاء الاجمال بالنسبة الى كل
الباقي فظهر اختصاص النزاع المذكور بالقول الاول دون الثاني ثم قال استادنا الشريف ان هذه الثمرة كالثمرة
السابقة في كونها غير ثمرة ايضا لان هذا النزاع كما يتصور على القول الاول كذا يتصور على القول الثاني ايضا بيانه ان ذلك

انك قد عرفت في المقام الاول ان الحق واحد من القول الاول والرابع القائلين بكون العام المخصوص حقيقة بعد عروض
التخصيص له ملزوم لارتكاب التجوز في الهيئة التركيبية لعدم كون تمام ما بين دعى لفظ العلماء في قولنا اكرمت العلماء الا
زيدا متعلقا للاكرام ... ان بعد ما ظهر علينا هذا التجوز ... في تشخيص متعلق الاكرام مترددا وشككنا في انه هل هو
تمام الكل الباقي بعد الاستثناء لكونه اقرب المجاز من مدلول العام بما تحته من الاعداد او انه قبل التعين ارادة فيتردد الاكرام
على تعيين احدهما ما لم يقم دليل على التعيين مجملة عندنا فظهر ان هذا النزاع كما يتصور على مذهب القائلين بكون العام
المخصوص مجازا كذا يتصور على مذهب القائلين بكونه حقيقة ثم عدم تصوره بناء على القول الثالث اعني قول القاضي
... فيه لكونه قائلا بان المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى مجموعها اسم لما بقي بعد الاخراج فقولنا له على عشرة الا
ثلثة كقولنا له على سبعة سواء عند القاضي في البيان وعدم الاجمال فتدبر وبالجملة قد عرفت من تضاعيف ما ذكرنا
ان المختار عندنا ما هو المختار عند القول الاول لما عرفت من المفاسد التي يتوجه على الاقوال الثلثة الاخيرة فيتعين
كون العام المخصوص بعد عروض التخصيص له مجازا مطلقا في مقابل من قال بكونه حقيقة مطلقا ومن قال بالتفصيل على التفصيل الذي
كان مذكورا في الكتب الاصولية ومن اراد ان يطلع على تفاصيل الاقوال بحججها الواهية التي تمسك بها بانيها فليرجع الى الكتب
المبسوطة الاصولية حتى يستحضر بتفاصيلها | اصل اختلف العلماء في ان تخصيص العام هل يخرجه عن الحجية في غير محل
التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا ام لا على اقوال وتحرير محل النزاع يحتاج الى بسط في الكلام فنقول المخصص للعام اما مجمل من جميع الوجوه
مثل قوله تعالى في اول سورة المائدة احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم او يكون مجملا من
جهة ومبينا من اخرى كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فانه مبين بالنسبة الى قتل من عدا اليهود ومجمل الى قتل بعض
اليهود المراد ببين ذلك البعض لانه ما من بعض ويجوز ان يكون هو المخرج او يكون مبينا لا اجمال فيه بوجه من الوجوه
نحو اكرم الرجال الا هذا الشخص اذا عرفت هذا فاعلم انه ما يظهر من عبائر القوم هو اتفاقهم على عدم حجية العام المخصوص
بالمخصص الذي يكون من القسم الاول وكذا من القسم الثاني بالقياس الى جهة اجماله الا ما شذ من نقل بعضهم القول
بانه يعمل بذلك العام الى ان يبقى واحد مثلا لو قيل اكرم العلماء الا بعضهم فالواجب ح لزوم اكرام جميع العلماء الا واحدا وانما
الخلاف في حجية العام المخصوص بالمخصص الذي يكون من القسم الثالث فالمشهور من الامامية على الحجية في الباقي مطلقا بل ادعى اتفاقهم
على ذلك لكن اختلف العامة فذهب البلخي والكرخي ... الى انه حجة ان خصص بمتصل والا فلا وذهب ابو عبد الله البصري الى
انه حجة ان كان منبئا الى الباقي قبل التخصيص مثل اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي ويشتمل الذمي انه يعلم حكمه كما ينبئ عن
الذمي قبل اخراج الذمي من ذلك العام والا فلا مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبئ عن السارق
قدر النصاب اعني ربع الدينار ومن المحرز فانه لو فرضنا سرقة احد سدس الدينار مثلا او غير من كونه ملكه وما القطع اليد
فح لا يجوز التمسك بنفس الاية بعد ذلك الاخراج على لزوم قطع اليد حين كون المسروق ربع الدينار ومن الحرز لكونه من الافراد
النادرة لمفاد الاية فحاصل هذا القول ان التشكيك في العمومات وان كان غير معتبر قبل عروض التخصيص لها لكنه معتبر بعده
والقاضي عبد الجبار على انه حجة ان لم يكن قبل التخصيص محتاجا الى بيان ولا يكون اجمالا بوجه كالمشركين فانه بين والا
فلا مثل اقيموا الصلوة فان الصلوة يحتاج الى البيان قبل اخراج صلوة الحائض مثلا لاجمالها في الكمية والكيفية ثم اعلم ان
حجية مطلقا ان كان مقتضى الاصل الاصيل الاول الاجمال وعدم الحجية لان دلالة الالفاظ على المعاني باسرها توقيفية لكن
لنا على الحجية ادلة اربعة الاول ان العام المخصوص ان كان بعد التخصيص ... على كل الباقي فتم المطلوب ... لله

الباقي موضوع على كل
ما لخصوص ولكن الكلام
اى كان ... عن

على المنع ايضا موقوفة على الباقي لزوم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح بلا مرجح وفيه كلام يطلب من شرح مولانا
محمد صالح المازندراني على زبدة شيخنا البهائي ... كل الباقي من العام المخصص في العرف والعادة الا ترى
ان المولى اذا قال لعبده اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم زيدا العالم او قال في الحال الا زيدا فاهمل العبد في اكرام كل الباقي
وان كان باهمال واحد منه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على ذلك الاهمال وذلك ادل دليل على كون تمام الباقي
مرادا من العام المخصص والمنكر لذلك مكابر جدا الثالث احتجاج العلماء قديما وحديثا بالعامات المخصوصة من غير
٣٤ نكير في ذلك الاحتجاج مورث للظن لنا على دلالة العام على كل الباقي وقد عرفت حجية مدلولات الالفاظ عند مرة الرابع
الاستصحاب تقريره ان العام لما كان موضوعا لكل فرد فرد فكان له ظهورات متعددة حسب تعدد الموضوع له ولم يستفد
من القرينة المخصصة الا صرف لفظ العام عن ظهوره بالنسبة الى المخرج وبعد شيوع التخصيص نشك في ان ظهور لفظ
العام بالنسبة الى الباقي هل يصير زايلا كما زال بالنسبة الى المخرج ام لا فنستصحب لان الاصل بقاء ما كان على ما كان عليه ولكن
للتامل فيه مجال والجواب عن استدلال الخصم بان متعلق ليس هو المعنى الحقيقي للعام لان المفروض والمجازات كثيرة وكل
منها محتمل وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة وبدونها يبقى مجملا والحاصل ان العام المخصص كالمجاز
في اصل التخصيص الى القرينة المخصصة كالا زيدا في قولنا اكرم العلماء الا زيدا كذا يحتاج في كونه مبينا بالنسبة الى كل الباقي
الى قرينة معينة له فالم يقم قرينة على تعيينه كان بالنسبة اليه مجملا فلا يجوز التمسك به اما اولا فلانا وان سلمنا كون العام
المخصوص مجازا كما هو الحق لكن نمنع احتياج العام المخصوص الى القرينتين الصارفة والمعينة كسائر المجازات بل نقول
يكون القرينة الصارفة كافية له من غير ان يحتاج الى المعينة ايضا في دلالته على الباقي والسند ما ليس المقام لاثباته
واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان العام المخصص كغيره من المجازات في احتياجه الى تلك القرينة فنقول هي في المقام موجودة
وهي ملاحظة كون تمام الباقي اقرب الى الحقيقة فان قلت كون الباقي اقرب الى الحقيقة معارض بكون الاقل متيقن
الارادة على جميع التقادير فيسقط اعتبار هذين الوصفين من الطرفين لتعارضهما والوسط والطرفان متساوية
في الارادة فلزم الاجمال قلت دعوى تلك المعارضة في المقام في غاية السقوط عند ذوي الافهام لانه تيقن ارادة الاقل
ان كان مبنيا في ارادة كل الباقي فتلك الدعوى في محلها لكن انت خبير بان الامر ليس كذلك لان غايته انه في الباب كون الاقل
مرادا نظرا الى وجود المرجح في جانبه اي تيقنه بحسب الارادة كيفما كان ولكن ذلك لا ينافي لان يكون تمام الباقي ايضا مرادا
فيه لعدم امتناع الجمع بين ما هو مقتضى المرجح في جانب الاكثر لامكان الجمع بينهما لانه ان كان تمام الباقي مرادا فكان الاقل
مرادا البتة فيعمل بمقتضى المرجحين بلا محذور في البين فتدبر | اصل اختلف العلماء في انه هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص
عن مخصصه ام لا المشهور على الثاني وقيل بالاول وما يجب علينا التكلم فيه مقامات الاول في اصل جواز ذلك وعدمه فاعلم
ان القول اللائق بالقبول عند الفحول هو الثاني وما يدل عليه امور الاول الادلة الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم
خرج منها العمل بالظن المستفاد من العام الحاصل بعد الفحص عن مخصصه ومعارضه وبقي غيره تحت تلك العمومات الدالة
على حرمة العمل بالظن وتوجيه ذلك ان العام الذي وصل الينا اما ان يكون من الظنون التي ثبت عندنا حجيتها من
قبل الشارع بخصوصها لكونه من الاخبار والمتواترة اللفظية التي ثبت حجيتها بالدليل القاطع كالاجماع ومن ظواهر الكتاب
او قلنا بانه مثل الخبر المتواتر اللفظي فيما ذكروا ولا يكون مثل تلك الظنون بل يكون حجة من باب حجية مطلق الظن
كالخبر الحسن والموثق مثلا وعلى كلا التقديرين يجب عليك اولا الفحص ثم العمل اما على التقدير الاول لان القدر الثابت من

في جانب الاقل وبين ما هو مقتضى المرجح

الاجماع جواز العمل بالظن المستفاد من الخبر المتواتر اللفظي اذا كان ذلك الظن حاصلا بعد الفحص والظن الحاصل منه ولو كان قبل الفحص لم يثبت عندنا قيام الاجماع على وجوب العمل به وكذا ظواهر الكتاب عند من يقول بكونه من الظنون الخاصة واما على القول بالظن المطلق فامره في غاية الوضوح لان الدليل العقلي القائم على حجية مطلق الظن المعروف بالدليل الرابع لصاحب المعالم رحمه لم يستفد منه الا حجية الظن الذي علم او ظن بكونه سليما عن المعارض وهذا لا يحصل في التمسك بالعمومات الا بعد الفحص عن المخصصات فتدبر لكنا نقطع بان ذمتنا صارت مشغولة بمضمون العامات الواردة في الكتاب والسنة والقطع بذلك الاشتغال يقتضي القطع بالامتثال ومعلوم ان القطع بالامتثال لا يحصل لنا في المقام الا بعد الفحص عما يجوز ان يخص به العام لئلا يفضي الامر الى الوقوع في الحرام او ترك الواجب الثالث ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان العقلاء اذا حصل لهم العلم الاجمالي بان في سلسلة العمومات وجود العام المخصوص غير عزيز فلا شك ان بناءهم ح ليس الا على عدم جواز التمسك بالعام الا بعد الفحص والبحث عن مخصصه الرابع ظهور اتفاق علماء الامامية على عدم جواز العمل بالعام ما لم يتفحص عن مخصصه ولم نظفر على مخالف منا في المسئلة الا من شذ وندر من متاخري المتاخرين كالمدقق الشيرواني والسيد صدر الدين رحمهما الله فان قلت لو سلم ظهور الاتفاق في المقام فغاية ما يستفاد منه ليس الا الظن والظن ليس بحجة في تلك المسئلة لانها من مسائل الاصولية التي لم يكن لنا دليل على اعتبار الظن فيها قلت نعم عدم اعتبار الظن في نحو هذه المسئلة فيما لم يكن الظن موافقا للاصل في المسئلة فحجيته مسلمة حجة من ذهب الى القول الاول امور الاول انا اذا صادفنا على عام نحتمل ان يكون في الواقع مخصصه فنقول ح وجود المخصص حادث والاصل عدم حدوثه والجواب عنه اولا ان التمسك بالاصل في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن مخصصه يستلزم الدور لكن التامل يعطي ان المقام مثل بيان الملازمة ان الاصل يكون من العمومات بل لا يمكن دليل اعم منه فاثبات جواز العمل بالعام قبل الفحص متمسكا بذلك الاصل قبل ان يتفحص عن معارضه ليس الا عين التمسك بالعام قبل الفحص عن معارضه في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن معارضه وهو دور ظاهر فان قلت انت تمسكت ايضا بالعمومات الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم قبل تفحصك عن معارضها ولو لم تكن تلك الادلة القائمة على اثبات عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص يلزم لذلك الدور ايضا قلت نحن لم نتمسك بها الا بعد الفحص عن معارضها فان قلت نحن ايضا لا نتمسك باصالة عدم المخصص الا بعد الفحص عن معارضها قلت نعم لا اتفاق ولا كلام لنا ح عليكم لانكم على اعترافكم صرتم موافقين لنا في المدعى وثانيا بان جريان الاصل في المقام غير معقول لانا نقطع بالعلم الاجمالي بحدوث المخصص في سلسلة العمومات نحن قاطعون بالحدوث وشاكون في الحادث فبعد القطع بالحدوث والشك في الحادث لا يصح اجراء الاصل في المقام فان قلت العمومات لما كانت غير محصورة فوقوع المخصص فيها كوقوع المحرم في اشياء مباحة غير محصورة ومعلوم ان بناء العقلاء على عدم لزوم الاحتراز عن الشبهة الغير المحصورة قلت سلمنا ان العمومات غير محصورة لكن نقول ان العمومات كما كانت غير محصورة كذا المخصصات لانها ايضا غير محصورة وبناء العقلاء في هذه الصورة على لزوم الاجتناب الا ترى انه لو كان اغنام غير محصورة في ايدينا ودخل فيها ايضا اغنام محرمة غير محصورة واشتبهت الاغنام المحرمة الغير المحصورة بالاغنام الغير المحرمة الغير المحصورة فلا شك ان بناء العقلاء على لزوم الاجتناب في تلك الصورة وبالجملة وردت المخصصات الغير المحصورة على العمومات الغير المحصورة ولا شك ان بناء العقلاء ح عدم جواز

التمسك

واما اذا كان الظن بخلاف المطلق الكلام

[illegible]

٣٥

التمسك بتلك العمومات ما لم يتفحص عن معارضها الثاني ان ديدن اصحاب الائمة والتابعين لهم قد استمر على تنازعهم وتشاجرهم في مسئلة من المسائل على قبول العام الذي تمسك به احدهم على اثبات مراده من غير ان يقول الطرف المقابل ان دليلك عام ولا يجوز التمسك به ما لم يتفحص عن معارضه فلعله مخصوص فانتظر حتى تتفحص في تخصيصه وبعبارة اخرى معلوم ان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة في صيغ او السنة ولم يجوز ما لم يكن يجيب بانه لا نحتج فيها لعلها مخصوصة فلتصبر حتى تتفحص في تخصيصها وهذه الطريقة دال دليل على جواز العمل بالعام قبل الفحص عن معارضه والجواب عنه اما اولا فلانا لا نسلم ذلك ونقول من اين علمت ان ديدن الصحابة على ما ذكرت فلعلهم لا يقبلون التمسك بالعام ما لم يتفحص واما ثانيا فللفرق البين بينهم وبيننا فلعلهم نظرا الى قلة وجود المعارض لا دلة بالنسبة اليهم لم يلتفتوا الى وجود المخصص في مقابل العام فتدبر الثالث تقرير المعصوم لهم على العمل بالعام قبل الفحص لان كثيرا من الاحيان ذهب الناس اليهم عليهم وقالوا بانا نعمل باصل فلان مثلا والمعصوم لم يردعهم على ذلك بل يقررهم ويرغبهم على ذلك العمل فلو لم يجز العمل بالعام قبل الفحص عن المعارض لما يقرر المعصوم لهم على ذلك ضرورة وجود العمومات في تلك الاصول التي تمسكوا بها والجواب اولا لا نم انهم كانوا ملتفتين الى وجود المخصص في مقابل العمومات وثانيا فلانا لا نم ان المعصوم عالم بوجود العمومات المخصصة في تلك الاصول وثالثا لو سلمنا علم المعصوم بذلك فلم لا يجوز ان يكون المعصوم غير متمكن عن الردع لوجود التقية المانعة المعصوم في ذلك ورابعا لو سلمنا جميع ذلك فلا نم ان المعصوم لم يردعهم عن ذلك الرابع ان طريقة اهل العرف والعادة على العمل بالعام قبل الفحص الا ترى ان المولى اذا قال لعبده اكرم العلماء لم يصبر ولم يتامل العبد لان يظهر له عدم المخصص بالنسبة الى ذلك العام المتوجه اليه بل يبادر الى العمل بمجرد سماع ذلك العام فلو لم يجز العمل بالعام قبل الفحص لما كان ديدن اهل العرف على ذلك والجواب عنه فظاهر لان اهل العرف لو اطلعوا على كثرة وجود العمومات المخصوصة في اوامر ذلك المولى لتوقفوا وحكموا على عدم جواز عمل عبده بعمومات مولاه ما لم يتفحص العبد عن مخصصها الخامس قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان هذه الاية بمفهومها نافية للتثبت عند مجيء العدل وما حاصل الاية دالة على ان العادل اذا اتى بالخبر فتقبلوه منه واعملوا به من غير ان تثبتوا عن خبره ومعلوم ان الفحص عن مخصص الخبر العام الذي اتى به العدل ليس الا عين التثبت المنفي بالاية الكريمة والجواب عنه اما اولا فلا نجمع دلالة الاية على حجية الخبر الواحد الذي اتى به العدل وسند المنع مذكور في مبحث حجية الاخبار الاحاد واما ثانيا فلانا لو سلمنا دلالة الاية على حجية الخبر الواحد فنقول ظاهر الاية الكريمة ان الذي يجب عليكم في خبر الفاسق بعينها نفس من ذلك الخبر مراده علما او ظنا التثبت في انه هل هو صادق او كاذب في نقل الاخبار وعدم ذلك التثبت في خبر العدل الذي فهم مراده منه ومعلوم ان الفحص عن مخصص خبر العدل وان كان نوعا من التثبت لكن ليس هو لاجل تشخيص صدقه او كذبه بل لاجل تشخيص مراده منه علما او ظنا والداعي الى ذلك التشخيص ليس الا لكونه محتملا الغير ما هو ظاهره فيه فظهر ان ذلك التثبت ليس هو التثبت ليس هو التثبت المنفي بالاية حتى لزم طرح منا والاية الكريمة في المقام واما ثالثا فلان الاية الكريمة بعد التامل فيها تدل على لزوم الفحص عن مخصص الخبر العام الذي اتى به العدل وبيان ذلك انا نقطع بالعلم الاجمالي ان العدول من الرواة كما اتوا بالخبر العام كذا اتوا بالخبر الخاص ايضا فكما يجب علينا العمل بالعام بعد اطلاعنا على وروده في الكتب الاربعة المعروفة وغيرها كذا يجب علينا الفحص عن وجود الخاص في تلك الكتب بحكم مقتضى الاية الكريمة فقدم لزوم الفحص مما ينافيه مدلول الاية الكريمة فتبين بالفساد سواء ايه التقرير في وجه الاستدلال الى الاية الكريمة تدل بمنطوقها على وجوب الحذر وعند انذار الواحد العدل ولم يشعر بتقييد الانذار بالفحص عن مخصصه والجواب عنه ظاهر

ان يكون له معنى حقيقي يناسب للمعنى المجازي والحال ان الجزئيات ليست موضوعة لمعنى واذا لم يصح كون العام المنطبق
موضوعا تعين كون العام الاصول موضوعا وهو المطلوب و ينقسم باعتبار آلة الملاحظة والموضوع له الى اقسام
اربعة وبيان ذلك ان المراد بالاول المفهوم الذي يتعقله الواضع قبل الوضع لاجله فهو لا يخلو اما ان يكون معنى
خاصا اى جزئيا حقيقيا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين او عاما اى كليا مقولا على ما يندرج تحته من الجزئيات وهكذا
نقول في جانب الموضوع له ايضا لانه اما ان يكون عاما او خاصا فيحصل بملاحظة ضرب القسمين لآلة الملاحظة في
القسمين للموضوع له اقسام اربعة الاول ان يكون كل من آلة الملاحظة والموضوع له خاصا ووجوده مما لا ريب
فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القسم الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا كالاول ايضا في عدم الشك
في وجوده فان اسماء الاجناس والاعلام الجنسية كلها من هذا القسم الثالث ان يكون آلة الملاحظة عاما
والموضوع له خاصا والرابع عكسه اذا عرفت تلك الاقسام فاعلم ان العلماء اتفقوا على وجود القسمين الاولين وعلى عدم
وجود القسم الرابع واختلفوا في ثبوت القسم الثالث وعدمه فالقدماء قالوا بعدم ثبوته راسا واكثر المتأخرين
بثبوته وقالوا ان جميع المبهمات كاسماء الاشارة والموصولات والضماير وكذا كل الحروف والافعال الناقصة و
التامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل من ذلك القسم وكل ما ادعى كونه من القسم الثالث عند المتأخرين
كان من القسم الثاني عند القدماء والحق مع المتأخرين لامور الاول التبادر وبيانه انه لا شك ولا شبهة في انه اذا اطلق
لفظ هذا مثلا فلا يفهم منه عند اهل العرف والمحاورة الا المشار اليه المشخص الجزئي وتبادر هذا المعنى من هذا دليل على كونه
حقيقة فيه ومجازا في غيره فان قلت يمكن ان يكون هذا التبادر حاصلا من القرينة قلت القرينة امر حادث والاصل عدمه
فان قلت القرينة في المقام موجودة وهي كثرة استعمال هذا مثلا في الخصوصيات فيجوز ان يكون سبق ذهن المخاطب الى
ذلك المعنى ناشيا من كثرة ذلك الاستعمال وغلبته قلت التفات المخاطب اليها امر حادث والاصل عدمه فان قلت لا شك
ان متعلق التفات المخاطب اما الوضع او القرينة فالالتفات امر يقيني والشك انما هو في تعيين الملتفت اليه من الوضع
والقرينة الموجودة فالتمسك بالاصل في المقام تمسك به في تعيين احد الامرين الوجوديين وهو باطل جدا قلت لا شك
ان الالتفات الى الوضع في فهم المعاني من الالفاظ سواء كانت حقايق او مجازات مما لا ريب فيه اما في الحقايق فظاهر
واما في المجازات فلان فهم المعنى المجازي لا بد ان يكون مسبوقا الى الالتفات الاجمالي الى المعنى الحقيقي الملزوم للوضع و
الى ملاحظة المناسبة بينه وبين المجازي مضافا الى الالتفات الى القرينة ففي كل المجازات يحتاج الى التفاتين الاول
الى المعنى الحقيقي الملزوم لالتفات الوضع والثاني الالتفات الى القرينة حتى يفهم المعنى المجازي من ذينك الالتفاتين
بخلاف الحقايق فان فهم معانيها يحتاج الى التفات واحد اى الى الوضع فعلى هذا لو بنينا الامر على ان لفظ هذا مثلا حقيقة
في الجزئيات احتيج الى التفات واحد ولو بنينا الامر على كونه مجازا فيها يحتاج الى التفات زايد اى الى القرينة ففي
صورة الشك يدفع بالاصل لانه الحادث والاصل عدمه فان قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك التبادر لاجل كون
اللفظ منقولا بالنسبة الى تلك الخصوصيات قلت النقل حادث والاصل عدمه الثاني لو لم يكن لفظ هذا مثلا حقيقة
في الشخص الخارجي وكان موضوعا للامر الكلي للزم ان يكون مجازا بلا حقيقة لكن كونه من هذا القبيل باطل وبيان
الملازمة ان مما يتفق عليه القدماء والمتأخرون عدم استعمال لفظ هذا في الامر الكلي وانحصار استعماله في الخصوصيات
فح لو كان موضوعا للامر الكلي لكان استعماله في الخصوصيات مجازا بلا حقيقة وبطلان التالي لان في المجاز بلا حقيقة

اقوال

اقوال ثلثة قيل بعدم امكانه في الخارج وقيل بامكانه مع عدم وقوعه وقيل بوقوعه في الخارج لكن على سبيل الندرة
فنقول ح ان من الواضحات عدم كون هذا مثلا على ذلك التقدير مندرجا تحت القول الاول والثاني فيتعين على تقدير
كونه مجازا بلا حقيقة اندراجه تحت القول الثالث لكن نقول انه لا شك في ان الحقيقة الغير المسبوقة بالمجاز اكثر واغلب
وجودا من المجاز بلا حقيقة فح لو نشك في ان لفظ هذا هل يكون من القسم الغالب او من القسم النادر فلا شك
في انا اذا لاحظنا كثرة وجود القسم الاول حصل لنا الظن بكونه منه لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب الثالث
لو كان لفظ من والى وعلى مثلا موضوعة للامور الكلية اى الابتداء الكلي والانتهاء الكلي والاستعلاء الكلي لا ينعكس
تعريف الاسم طردا وتعريف الحرف عكسا بل يلزم ان لا يكون للحرف مصداق في الخارج لكن التالي باطل والمقدم مثله
بيان الملازمة انه لا شك في ان المناط في كون اللفظ اسما او حرفا استقلاله بالمفهومية وعدمه ومعلوم ان
لفظ من مثلا لو كان موضوعا للابتداء الكلي الذي وضع له لفظ الابتداء لصار لفظ من ولفظ الابتداء مترادفين
معنى فلم يبق فرق بين الحرف والاسم من جهة المعنى بل يصير كل الحروف من قبيل الاسماء وهو في بطلانه كالاطباق كل
اهل العربية على انحصار الكلمة في الثلثة لا في الاثنين فان قلت لم لا يجوز ان يكون تقسيم الكلمة الى الاقسام
الثلثة بملاحظة موارد استعمالها ويكون بحسب اصل الوضع منحصرة في القسمين اى الفعل والاسم قلت هذا
زعم فاسد لان عباراتهم في مقام انحصارها في الثلثة صريحة في ان مناط تقسيمها الى الثلثة هو استقلال
دلالة الكلمة وعدمه ومعلوم ان الدلالة تابعة للوضع لا لغيره فان قلت هذا الدليل اخص من المدعى
لان المدعى ان الحروف واسماء الاشارة والمضمرات كلها موضوعة للجزئيات وهذا الدليل لا وفاء له الا
بالنسبة الى الحروف فلا يتم التقريب قلنا اذا اثبتنا ان الحروف لا بد ان يكون موضوعة للمعاني الجزئية فيتم
الامر في الباقي بالاجماع المركب لان كل من قال بان الحروف موضوعة للمعاني الجزئية قال في الباقي اى في اسماء
الاشارة واخواتها من غير فصل وكذا كل من قال بان الحروف موضوعة للمعاني الكلية قال في الباقي ايضا
من غير فصل مضافا الى انا بصدد دفع الايجاب الكلي الذي ادعاه الخصم في المقام لانه قال بان كلا من الحروف
واسماء الاشارات واخواتها موضوعة للمعاني الكلية ويكفي لنا في دفع ذلك الايجاب الكلي ثبوت السلب
الجزئي بالنسبة الى الحروف الرابع ان هذه الكلمات لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لصح استعمالها فيها لكن
التالي باطل بالاتفاق لان الفريقين معترفون بعدم صحة استعمال تلك الالفاظ في تلك المعاني الكلية وبيان
الملازمة لا يحتاج الى البيان فان قلت نحن نقول بقلب ذلك الدليل بانه لو كانت هذه الكلمات موضوعة
للمعاني الجزئية لصح استعمالها في المعاني الكلية مجازا لكن التالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة
انه لا شك ان من العلايق المعتبرة علاقة الكلية والجزئية وهي في المقام موجودة كما لا يخفى قلت هذه
العلاقة وان كانت موجودة في المقام لكن نمنع اعتبارها في المقام لان هذه العلاقة انما يعتبر فيما اذا
وضع اللفظ للجزئيات بطريق التفصيل واما اذا وضع بطريق الاجمال كما نحن بصدده فلم يثبت اعتباره
بعد عند اهل المحاورة الخامس نص اهل العربية وبيان ذلك انا نرى بالعيان انهم قالوا بان كلمة
في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية مثلا وظاهر ان لفظ الحقيقة حقيقة في الكلمة المستعملة فيما وضعت
له ومعلوم ايضا ان استعمالها منحصر في الخصوصيات فقولهم في الظرفية محمول على الخصوصية مضافا الى ان

هذه الكلمات لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لما كان لذلك القول معنى محصل لان المعاني الجزئية على
ذلك التقدير كلها مجازات فى التفصيل بعينها يكون بعضها حقيقة وبعضها مجازا مما لا معنى له للزوم الترجيح بلا
مرجح وهو فى سد حجة القدماء امور الاول ان هذه الكلمات لو كانت موضوعة للجزئيات الغير المتناهية
لزم تصور الامور الغير المتناهية والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان من البديهيات ان الواضع اذا
اراد وضع اللفظ لمعنى لا بد ان يتصور ذلك المعنى ضرورة ان الوضع امر نسبى يتوقف على تعقل الموضوع والموضوع له
والمفروض ان الموضوع له هنا امور غير متناهية فيلزم تصور الامور الغير المتناهية فى الزمان المتناهى وهو محال
والجواب اما اولا فنقول بان الملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع لجواز ان يكون الواضع هو الله سبحانه
واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الواضع هو البشر فنقول ان اريد ان الواضع لا بد ان يتصور الموضوع له تصورا
تفصيليا بحيث لو لم يتصور المعانى على طريق التفصيل لم يكن الوضع قلنا بطلان التالى مسلم لكن الملازمة ممنوعة
لان التصور الاجمالى كاف فى الواضع حين الوضع وان اريد ان الواضع لا بد ان يتصور الموضوع له الغير المتناهية و
لو اجمالا قلنا الملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع لامكان تصور الامور الغير المتناهية على سبيل الاجمال الثانى
ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للمعانى الجزئية لكانت متكثرة المعنى لكن التالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ظاهرة اما بطلان التالى فلان العلماء قد حصروا المتكثرة فى الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل والمشترك وهذه الالفاظ
على ذلك التقدير خارجة عن الاقسام الاربعة اما عن غير المشترك فظاهر واما عن المشترك فلان المشترك ما وضع اوضاعا
متعددة والوضع فى هذه الكلمات واحد والجواب ان الملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع قولكم انها خارجة
عن الاقسام الاربعة قلنا هذا الخروج لا يضر فيه لان الانحصار متكثر المعنى فى هذه الاقسام مبنى على طريقة القدماء
ونحن لا نقول بطريقتهم فزيادة الاقسام على الاربعة غير مضر عندنا ثم نحن لم نغير اساسهم فى التقسيم بما فطنا على ما
استقر عليه تقاسيم القوم فتدبر الثالث ان اهل اللغة فى [illegible] مطبقة على ان هذا للمشار اليه وانت للمخاطب
والى للانتهاء وعلى للاستعلاء الى غير ذلك ولا شك ان هذه المعانى مفاهيم كلية والجواب انا لا نفهم من كلامهم
ان من للابتدائية وفى للظرفية وامثال ذلك الا ان مدخولها يكون ابتداء لشىء او ظرفا لشىء لا المفاهيم الكلية الصرفة
البحتة فتدبر ولا تغفل والله العالم بحقائق الاحوال اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان التحقيق ان وضع المشتقات من قبيل
كون الوضع عاما والموضوع له خاصا ويحتاج بيان ذلك الى بسط فى الكلام فنقول ان المشتقات قد تطلق ويراد بها
معناها الاعم اى كل ما كان مشتقا من المصدر كفعل الماضى والمضارع وغيرها من الافعال واسماء الصفات كاسم
الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل ونظائرها وقد تطلق ويراد بها معناها الاخص اى اسماء الصفات
فقط وكلامنا هنا فى تحقيق وضع المشتقات بمعناها الاخص والبحث فى المطلب يستدعى الكلام فى مقامين الاول فى
كون وضعها من قبيل الوضع الشخصى وثبوت كون وضعها من قبيل الوضع النوعى والثانى ثبوت كون الوضع فيها عاما
والموضوع له فيها خاصا والكلام فى المقام الاول ان القول بالوضع الشخصى فى المشتقات ان اريد به ان الواضع
قد لاحظ خصوصية لفظ ضارب مثلا ولاحظ ذات ما ثبت له الضرب بعد ملاحظة ذات ما ثبت له المبدأ الكلى
بمعنى مرودة الثانى عنوانا لتصور الاول ثم وضع لفظ ضارب للاول فيلزم عليه المحذوران احدهما لزوم كون
ملاحظة الامر الثانى لغوا اذ المفروض ان الواضع قد جعل الاول اى ذات ما ثبت له الضرب موضوعا له ومعلوم ان

للواضع

للواضع امكان تصوره بخصوصه من غير ان يحتاج فى تصوره الى جعل الثانى آلة لملاحظته فملاحظة الامر الغير المحتاج
اليه لا يكون الا لغوا وهو المطلوب والثانى لزوم تصور الامور الغير المتناهية فى الزمان المتناهى اى خصوصيات الفاظ
المشتقات التى لا تتناهى وهذا فى غاية البعد اما على القول بكون الواضع هو البشر فواضح واما على القول بكونه هو الله
فللزوم صدور القبيح عن الحكيم تعالى اذ صدور امر منه تعالى بافعال متعددة غير متناهية مع امكان صدور ذلك الامر
منه بفعل واحد فيستلزم اختيار المرجوح على الراجح الذى هو قبيح يدرك بالبديهة كل احد من العقلاء فضلا عن الله تعالى
وان اريد به ان الواضع قد وضع خصوص لفظ ضارب لذات ما ثبت له الضرب من غير ملاحظة امر آخر اى ذات ما ثبت
له المبدأ الكلى بمعنى ان الواضع قد لاحظ قبل الوضع ذلك المعنى لاجل الوضع ثم وضع اللفظ له فيلزم فساد من قبيل [illegible]
العنوان والموضوع له حقا فيلزم عليه المحذور الثانى من المحذورين الواردين على الشق الاول من الترديد وان
اريد به ان الواضع قد وضع خصوص لفظ ضارب مثلا للجزئيات المندرجة تحت المفهوم الكلى اى ذات ما ثبت له الضرب
بعد جعله ذلك المفهوم عنوانا لملاحظة تلك الجزئيات فيلزم عليه المحذوران احدهما انه مخالف للفهم العرفى بمعنى انه
اطلق لفظ ضارب لا يفهم منه الا الامر الكلى من غير ان يستفاد منه الجزئيات راسا والاخر ما مر من ثانى المحذورين الواردين
على الاول واذا بطل كون الوضع فى المشتقات شخصيا تعين كونه نوعيا واما الكلام فى المقام الثانى فنقول قد اختلف الاصوليون
بعد ظهور الاتفاق عنهم على كون الوضع فى المشتقات نوعيا فى كيفية وضعها فى انه هل يكون من قبيل كون الوضع عاما
والموضوع له عاما او يكون من قبيل كون الوضع عاما والموضوع له خاصا على قولين قيل بالاول وقيل بالثانى والمعتمد هو الثانى
وبيان ذلك يستدعى اثبات مقدمتين الاولى ثبوت عدم صحة كون الموضوع له العام المنطقى وثبوت انحصاره فى العام الاصولى
الاعم من ان يراد فى جانب الموضوع العام المنطقى اى جعل الموضوع هيئة المشتق المتصورة على الوجه الكلى والعام الاصولى اى
جعله كل فرد من افراد تلك الهيئة الكلية والثانية انه بعد ثبوت انحصار الموضوع له فى العام الاصولى اثبات لزوم كون الوضع
فيها من قبيل الوضع عاما والموضوع له خاصا فنقول فى اثبات المقدمة الاولى انه لو قلنا بان الواضع قد وضع هيئته ماخوذة
على الوجه الكلى او كل فرد من افرادها للعام المنطقى اى ذات ما ثبت له المبدأ الكلى فيكون معنى قولنا زيد ضارب زيد ذات ما ثبت
له المبدأ الكلى على وجه الابهام وهذا فى غاية البعد اما اولا فلانه مخالف للفهم العرفى الذى يكون هو المعيار فى اثبات الموضوعات
اللغوية لانه لا شك فى انه متى اطلق ذلك القول لم يفهم منه عند اهل العرف والمحاورة الا ثبوت المبدأ الخاص اى الضرب لذات
الموضوع واما ثانيا فلانا لو قطعنا النظر عن كونه مخالفا للفهم العرفى فنقول ان هذا القول على ذلك التقدير يعد بنفسه
ويعد لوله من اللغو من الكلام عند العقلاء وذوى الافهام اذ ثبوت مبدأ ما للذوات الاجسام وعدم خلوها عنه فى حين
من الاحيان مما لم يكن فيه تامل لاحد من الاطفال والصبيان واذا ظهر لك فساد كون الموضوع له فى المشتقات عاما
منطقيا تعين كونه عاما اصوليا اى كونه كل مصداق من المصاديق المندرجة تحت ذلك العام المنطقى بمعنى ان الواضع
قد وضع هيئة المشتق على الوجه الكلى او كل فرد من افرادها لذات ما ثبت له المبدأ الذى اخذ فى تلك الهيئة مثلا نقول
ان الهيئة العارضة للفظ ضارب مثلا موضوعة لذات ما ثبت له المبدأ الخاص اى الضرب الذى يكون موجودا
لتلك الهيئة وهكذا نقول فى غيره من نحو قاتل وراكب وناصر ونظائرها من الصيغ ومعلوم ان هذه الصيغ المخصوصة و
امثالها من الصيغ الغير المتناهية كلها جزئيات مندرجة تحت العام المنطقى اى ذات ما ثبت له المبدأ الكلى اندراج العام
الاصولى تحت العام المنطقى فيكون صيغ المشتقات باسرها جزئيات اضافية بالنسبة الى ذلك العام المنطقى وان كانت

[illegible]

في نفسها مفاهيم كلية ثم نقول بعد ذلك اى بعد ثبوت كون الموضوع عاما اصوليا وجزئيا اضافيا بالقياس
الى ذلك العام المنطقي انه لا شك ان هذه الصيغ المخصوصة التي وضعت هيئة كل واحد منها للذات ما ثبت له المبدأ
الخاص الموضوع لتلك الهيئة امور غير متناهية يحتاج الواضع حين ارادة وضعها للذوات ما ثبت لها المبادي
الخاصة الى تصور تلك الصيغ التي يكون دالة على تلك الذوات ولكون تلك الصيغ امورا غير متناهية لا يمكن
تيسير الواضع لها تصورا اجماليا يحتاج في ذلك التصور الى ملاحظة امر اعم منها وهو في المقام ليس الا ذلك
العام المنطقي الذي يندرج تحته تلك الصيغ الغير المتناهية ثم نقول ان صيغ المشتقات الغير المتناهية مما يحتاج
تصورها الى ملاحظة امر اعم منها وكلما كان كذلك فوضع اللفظ له لا يكون الا من قبيل كون الوضع عاما والموضوع
له خاصا فصيغ المشتقات لا يكون الوضع فيها الا من قبيل كون الوضع عاما والموضوع له خاصا اما الصغرى فلما عرفت
انفا واما الكبرى ففي تصورها خلاف مناط الفرق بين كون الوضع عاما والموضوع له خاصا وبين كونهما عامين هو ان
الامر الملاحظ ان كان امرا كليا ولم يوضع اللفظ له بل وضع لجزئيات غير محصورة مندرجة تحته بحيث يكون تصورها بانه
تصور ذلك الامر الكلي متيسرا او متعذرا فهذا القسم من الوضع يكون من قبيل الاول وان وضع اللفظ لذلك الامر الكلي
بحيث يكون الامر الملاحظ والموضوع له متحدا يكون ذلك من قبيل الثاني وقد عرفت من تضاعيف ما ذكرنا ان ما نحن
فيه من قبيل الاول ثم لا يخفى ان الحكم بكون تلك الصيغ من الامور الغير المتناهية لا يخلو من تسامح ظاهر ضرورة ان الالفاظ
باسرها متناهية فضلا عن بعض اصنافها والسر في ذلك انها ملتئمة ومركبة من الحروف الهجائية التي تكون متناهية وظاهر
ان المركب من الامور المتناهية متناه ولعل عدم انضباطها واحصائها صار داعيا الى التعبير عنها بتلك العبارة ويؤيده
ان بناء العرف والعادة في الامور الكثيرة الغير المنضبطة القريبة بما لا يتناهى على التعبير عنها بما لا يتناهى والامر فيه هين ومما ينبغي
التنبيه عليه انا كما حكمنا على بطلان كون الموضوع له عاما منطقيا كذا نحكم ببطلانه في جانب الموضوع ايضا لا لما تمسك به بعض
الفضلاء حيث قال ان الظاهر من كلام الاصوليين في الوضع النوعي ليس الا افراد النوع وجزئياته المتحققة فلو كان الموضوع هو
النوع اى العام المنطقي كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل فيه افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه فهذا الاستعمال ليس
بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لمناسبة بينه وبين الموضوع له
وهذا الاستعمال ~~المجاهو~~ ~~استعماليا~~ في هو استعمال اللفظ الغير الموضوع فيما وضع له اللفظ الاخر لمناسبة بينه وبين المستعمل فهو عكس المجاز
فان الخروج عن الظاهر في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة في المجاز بين المعنى الى
المستعمل فيه والموضوع له وفي الاستعمال المذكور بين اللفظين اى المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال
الصحيح غير معقول اذ الشيء كلا امر وانما قلنا لا لهذا التمسك لان الجواب عنه ظاهر وهو ان كون الكلي موضوعا لا من بالاصالة
مسلم لكن جزئياته ايضا موضوعة بالوضع التبعي فيكون استعمال الجزئيات ايضا من قبيل الحقيقة او نقول بان المستعمل فيه حقيقة
وبالاصالة ليس الا الامر الكلي لكن لما كان استعمال نفس الكلي موقوفا على تشخصه في الخارج الملزوم لتحققه في ضمن الافراد كان
استعمال الجزئيات من باب المقدمة فالمستعمل فيه بالذات ليس الا نفس الكلي فتدبر وما تمسكنا به في بطلان كون الموضوع عاما
منطقيا انه لو قيل به فاما ان يكون القول به لا بطريق التوزيع في سلسلة الهيئات بمعنى ان يقال ان هيئة المشتق على الوجه الكلي
موضوعة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص فيلزم ح التداخل في اللغات بمعنى كون الضارب مثلا مفيدا لمعنى القاتل والشارب
مثلا وكذا افادة الشارب والقاتل معنى الضارب او نقول به بطريق التوزيع بمعنى ان يقال ان هيئة المشتق وضع لكل

ذات

ذات ثبت له المبدأ الخاص الذي اشتقت تلك الهيئة منه فهذا لا يكون الا راجعا الى العام الاصولي وهو المطلوب
فتدبر ثم اعلم ان المحققين من الاصوليين ذهبوا الى ان ادوات الاستثناء من حيث انها مفيدة للاخراج سواء كانت
اسما كغير وسوى او فعلا كالا يكون او حرفا كالا يكون وضعها عاما والموضوع له خاصا لكن اختلفوا في كيفيته ومنهم
من قال ان الواضع قد تصور ولاحظ مفهوم الاخراج عن المتعدد بحيث يكون اعم من الاخراج عن المتعدد والواحد
متعاكسة والاخراج عن المتعدد المتعدد ثم وضع اداة الاستثناء للاخراجات الجزئية المندرجة تحت ذلك المفهوم الكلي فعلى
هذا لو استعمل اداة الاستثناء ككلمة الا مثلا في قولنا اكرم العلماء والشعراء والفقراء الا واحدا في الاخراج عن كل واحد
من تلك العمومات الثلث لكان ذلك الاستعمال حقيقة فيكون ارجاع قولنا الا واحدا الى العلماء فقط او الشعراء فقط
او الفقراء فقط من قبيل استعمال لفظ هذا في كل واحد من المشار اليه المحسوس المذكور وكما كان استعمال لفظ هذا في المشار اليه
الجزئي حقيقة وان كان في التعيين محتاجا الى القرينة كذا حال اداة الاستثناء بالنسبة الى الاخراجات الجزئية على ما صرح بذلك
وكذا لو استعمل في الاول مع ملاحظة انضمام غيره اليه من الثاني او الثالث او في الجميع يكون استعمالها في جميع هذه الشقوق
حقيقة ومنهم من قال ان الواضع قد تصور ولاحظ مفهوم الاخراج عن المتعدد والواحد معا فعلى هذا القول لو قيل اكرم العلماء
والشعراء والفقراء الا واحدا واستعمل الاستثناء في الاخراج عن الاول فقط او الثاني فقط او الثالث فقط لكان ذلك الاستعمال
حقيقة بخلاف ما لو استعمل في اخراج زيد من واحد مثلا استعماله في الاثنين او في الجميع كان مجازا فالفرق بين هذين القولين
ان على استعمال يكون على المذهب الثاني من قبيل الحقيقة يكون على الاول ايضا من ذلك القبيل بخلاف العكس اذ ربما يوجد مثال
يكون على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا مثل ان يقال اكرم العلماء والشعراء والفقراء الا زيدا بارجاع الاستثناء
المذكور في المثال الى زيد من المتعدد الواحد كارجاعه الى الاثنين او الجميع فكان ذلك الاستعمال على المذهب
الثاني مجازا وعلى الاول حقيقة ثم اعلم ان ما هو المختار عندنا في الطائفتين في مسئلة وضع الاستثناء
من حيث هو هو كذا يكون هو المختار عندهما في مسئلة الاستثناء المتعقب عمومات متعددة الا ان بعضا من الطائفتين
الاولى ليس هو المختار عنده في مسئلة الاستثناء مختارا عنده في مسئلة الاستثناء المتعقب عمومات متعددة
بل له تفصيل في تلك المسئلة وعليه الاستاد دام ظله كما سيجيء بيانه ومما ينبغي التنبيه عليه انه قد يطلق المشترك المعنوي
لفظ وضع لمفهوم كلي مقول على ما تحته من الجزئيات كصيغة افعل مثلا على راى من قال بانها موضوعة لمطلق الطلب المشترك
بين الوجوب والاستحباب المندرجين تحته وهذا الاطلاق هو الشايع عند العلماء كما لا يخفى وقد يطلق ويراد به لفظ
موضوع لجزئيات متعددة مندرجة تحت الامر الكلي الذي اخذه الواضع الة للملاحظة وضع ذلك اللفظ لتلك الجزئيات
كاسماء الاشارة مثلا فعلى هذا يكون اداة الاستثناء عندها في الطائفتين كاسماء الاشارة من المشترك
المعنوي لكن هذا الاطلاق بالقياس الى الاطلاق الاول نادر جدا قال الاستاد دام ظله اطلاق المشترك المعنوي على
امثال اسماء الاشارة ونظايرها اما على راى القدماء فظاهر لانهم قائلون بانها موضوعة للمفاهيم الكلية كما مر
بيان مذهبهم والرد عليهم واما على راى المتاخرين فلعل السر فيه اختفاء اثم للقدماء في تلك التسمية وان خالفوهم
في اصل او ضاع هذه الطايفة من الالفاظ فهذا مما لا مشاحة في الاصطلاح ثم قال دام ظله ان المعتمد عندي في
اصل وضع الاستثناء ما هو المختار عند الاولين اى عند من قال بان اداة الاستثناء موضوعة للجزئيات المندرجة
تحت مطلق الاخراج الاعم من الاخراج المتعدد الواحد المتعدد لوجهين الاول التبادر الثاني انه لا شك في ان اهل

٣٦

من حيث انه متعدد واحد ثم ومن بدلالة الوضع الاستثناء كلفظة مثلا الجزئيات ذلك المتعدد الواحد

معناه الحقيقي تمسكا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة فهو ذلك التمسك اما من باب التعبد المحض والسببية المطلقة بمعنى
ان اللفظ يجب حمله على معناه الحقيقي ما لم يحصل القطع للمخاطب بخلافه واما من باب السببية المقيدة بمعنى ان اللفظ
يجب حمله على معناه الحقيقي ما لم يحصل الظن بخلافه اى ما لم يصر معناه المجازي مظنونا للمخاطب وان لم يحصل الظن
على معناه المجازي واما من باب التمسك باصالة عدم القرينة وهو اصالة المجاز لما كان من موارد القرينة الصارفة
التي هي من الحوادث فهو مورد الشك في وجودها يدفع بالاصل فالواجب ح حمل اللفظ على معناه الحقيقي واما من
باب الوصف في الظهور بمعنى ان المخاطب يجب عليه حمل اللفظ على ما صار ظاهرا ومظنونا له من معناه الحقيقي والمجازي فيدور الامر
ح مدار الوصف والظهور اذا عرفت هذا فاعلم ان الثمرة تظهر بين الاول والثاني فيما لو وجد قرينة ظنية على المجاز كقولنا
رايت اسدا يرمي لظهور ان دلالة قولنا يرمي على المعنى المجازي للاسد اى الرجل الشجاع ظنية فح يجب حمله على معناه
الحقيقي اى الحيوان المفترس عند الاول وعلى معناه المجازي عند الثاني لعدم اعتبار القطع بالمجاز عند الاول ولا اعتبار
عند الثاني وتظهر الثمرة بين الاول والثالث فيما لو وجد شيء في الكلام وشك في كونه قرينة فانه يجب ح حمل
اللفظ على الحقيقة عند الاول وصيرورته مجملا غير دال لا على الحقيقة ولا على المجاز عند الثالث اما وجوب الحمل على الحقيقة عند
الاول فظاهر واما الاجمال عند الثالث فلعدم صحة اجراء الاصل في المقام لانا لما قطعنا بحدوث امر في المقام وشككنا
في انه هل هو قرينة ام لا فلا يجوز ح اجراء اصالة عدم القرينة بالقياس الى هذا الامر الحادث لان القطع بالحدوث
والشك في تعيين الحادث في كونه غير القرينة مانع عن ذلك الاجراء وعزوه قائل جريان الاصل
في الامر الوجودي مما لا يخفى بطلانه ويظهر الثمرة بين الاول والرابع فيما ظهر فيه الثمرة بين الاول والثالث
واما ظهور الثمرة بين الثاني والثالث ففيما لو وجد شيء في المقام وشك في كونه قرينة فح يجب حمل اللفظ
على الحقيقة عند الثاني واجماله عند الثالث اما الاول فلعدم حصول الوصف والظن الدال على خلاف المعنى الحقيقي
واما الثاني فلما مر واما ظهور الثمرة بين الثاني والرابع ففيما كان محتملا لارادة المعنى الحقيقي والمجازي احتمالا مساويا
لا ترجيح لاحدهما على الاخر فالواجب ح حمل اللفظ على الحقيقة عند الثاني لان المفروض عدم حصول الوصف والظن بما
بالقياس الى ما كان مخالفا للحقيقة والتوقف عند الرابع لعدم حصول الظن لا بالقياس الى الحقيقة ولا بالقياس الى
المجاز كما في المجاز المشهور مثلا واما ظهور الثمرة بين الثالث والرابع ففيما وجد فيه شيء مسا لعدم كونه قرينة مظنونا
فصار المعنى الحقيقي مظنونا فالواجب ح حمل اللفظ عليه عند الرابع وصيرورته مجملا عند الثالث والوجه ما مر فان قلت
قلت مقتضى الاصل في المسئلة ما ذكرنا لاصل الاولى وان لم يوجد في المسئلة لكن مقتضى الاصل المعتمد الثانوي
ترجيح القول الرابع لبناء العرف عليه واما القول بالتعبد والسببية مطلقة كانت او مقيدة فلم يكن له دليل لا من
الكتاب ولا من السنة ولا من غيرهما من المدارك الامر الثاني في بيان مقتضى الاصل الاولي في المسئلة فنقول
الذي يقتضيه التحقيق هو القول بالاجمال فيما عدا الاخيرة من العمومات للشك في ان الهيئة التركيبية الحاصلة للاداة
الاستثناء والمستثنى هل هي موضوعة للاستثناء من الجميع والاخيرة فقط ومعلوم ان الاوضاع التوقيفية كلها توقيفية
فالم يحصل لنا دليل على كونها مبنية فيما عدا الاخيرة فالواجب التوقف فان قلت ان ما عدا الاخيرة من الجمل قبل ان
يصير اداة الاستثناء متعقبة للاخيرة مما كان له ظهور في العموم فبعد تعقيب الاداة نشك في ارتفاع ذلك الظهور
وبقائه فنستصحب ونقول بان العمومات قبل عروض ذلك التخصيص بالنسبة الى الاخيرة كانت حجة بطريق التعميم

فبعده

فبعده لا بد ان يكون كذلك استصحابا للحالة السابقة او نقول بان كون الاستثناء قرينة لما عدا الاخيرة
مما كان مشكوكا فيه والاصل عدمه قلنا اما الجواب عن الاول والثاني فظاهر لان الدليل الدال على حجية الاستصحاب
واعتباره اما الاخبار او بناء العقلاء فعلى الاول تمنع دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة
وعلى الثاني فنقول ان بقاء الظهور الذي كان لما عدا الاخيرة قبل عروض التخصيص للاخيرة فبعد ذلك
التخصيص مما لا يلتفت اليه عند العقلاء وكذا الكلام في بقاء الحجية واما عن الثالث فلما عرفت ان التمسك
بالاصل في المقام من قبيل التمسك به في تعيين الحادث بعد القطع بالحدوث وقد عرفت فساده مرارا الامر
الثالث في بيان ان اداة الاستثناء باقية على اصل وضعها وان تعقبت العمومات المتعددة بمعنى ان اداة
الاستثناء قد ثبت وضعها لخصوصيات الاخراج الاعم من الاخراج عن المتعدد الواحد والمتعدد المتعدد
فمقتضى الاصل بقاء مقتضى ذلك الوضع فان قلت لم لا يجوز ان يحصل للهيئة الحاصلة لاداة الاستثناء و
المستثنى وضع جديد مناف للوضع الاصلي لاداة الاستثناء قلت الوضع الجديد امر حادث والاصل عدمه المقدمة
الرابعة في بيان نقل الاقوال والتميز بينها من حيث الثمرة وتعيين ما هو المختار عندنا اعلم انك وان عرفت الاقوال
في المسئلة في اوايل المبحث اجمالا لكن لا باس بذكرها هنا تفصيلا لتميز بعضها عن بعض فنقول ان الشيخ
والشافعية ذهبوا الى ثبوت الوضع الجديد في الهيئة التركيبية قائلين بان اداة الاستثناء والمستثنى من حيث
الهيئة التركيبية موضوعة لاخراج المستثنى من كل واحد من العمومات السابقة عليها وبعبارة اخرى ان
الاستثناء المتعقب لعمومات متعددة ظاهر في رجوعه الى الجميع بحيث لو استعمل فيما عداه من الاخيرة فقط او الاول
او الوسط لكان مجازا فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء والفقراء واخلع الشعراء الا واحدا مجردا عن القرينة
فحمل على رجوع الاستثناء الى الجميع كما لو قيل اكرم العلماء الا واحدا واضف الفقراء الا واحدا واخلع الشعراء الا واحدا
فكما كان حال الاخيرة مبنية عندهم من حيث التخصيص كذا كان حال الجميع من غير تفاوت وقال الحنفية ان تلك
الهيئة موضوعة لرجوع الاستثناء الى الاخيرة فقط فلو استعمل في غيره سواء كان في الجميع او الاول او الثاني لكان
مجازا فلو قيل اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا زيدا مجردا عن القرينة حمل على رجوع الاستثناء الى الاخيرة فقط و
كما كان حال الاخيرة عندهم مبنية من حيث عروض التخصيص كذا كان حال ما عداها مبنية عنده من جهة
التعميم وقال السيد المرتضى ان تلك الهيئة موضوعة لكل واحد منهما بطريق الاشتراك فيحتاج تعيين احدهما
الى القرينة وقال القاضي بالوقف بمعنى لا ندري ان تلك الهيئة حقيقة في اى الامرين ثم قال بعض المدققين ان
قول السيد موافق لقول الحنفية تمام الحكم وان كان مخالفا له في الماخذ اما وجه الموافقة فلان الحنفية كما
قالوا بثبوت التخصيص في الاخيرة من باب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وبقاء العموم فيما عداها من العمومات
تمسكا بان رجوع الاستثناء الى الكل مجاز لا دليل عليه الا لدلالة واذ ليس فليس كذا قال السيد بما قاله في
الحكم في المقام واما وجه المخالفة في الماخذ فلان السيد لما قال بان تلك الهيئة موضوعة بطريق الاشتراك
لعود الاستثناء الى الجميع والى الاخيرة فقط لا يجوز له ان يتمسك في اثبات حمل ما عدا الاخيرة من العمومات على
ظاهرها بما تمسك الحنفية فيه بل نقول السيد بانه لو قيل اكرم العلماء والشعراء والفقراء والنجباء الا واحدا
مجردا عن القرينة الدالة على تعيين ما استعمل فيه الاستثناء من عوده الى الجميع والاخيرة حصل لنا الشك في

٤١

العرف لا يفهم من لفظ الا مثلا الا الاخراج عن المتعدد هو غير تعقيبه وبالاخراج عن المتعدد الواحد والمتعدد
المتعدد والثاني عدم التنافي لانه لا شك في انه لو قيل اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا زيدا مع قيام القرينة الدالة على
رجوع الاستثناء الى الجميع يفهم منهم اكرمه في ذلك الرجوع من غير تنافي الا ترى انه لو قيل رايت اسدا يرمي في العرف وان
يفهمون منه الرجل الشجاع لكونه ليس منهم ذلك الا مع التنافي لتحقق التنافي بين ظاهر لفظ الاسد ولفظ يرمي وظاهر انك
لو خليت وطبعك لما كنت واجدا تنافيا بين ظاهر لفظ او وبين رجوعه الى الجميع المتعدد في الثانية في بيان صلاحية المستثنى
لكونه مخرجا عن الاخيرة وعن الكل اعلم ان المستثنى اما ان يكون بحيث لا يصلح لان يكون مخرجا عن الاخيرة فقط وعن الجميع او لا
يكون كذلك بل يخرج جزء جزء في الاخيرة فقط فعلى الاول اما ان يكون المستثنى عقيب عمومات متعددة بحيث يكون تعددها
ناشيا من الاختلاف في الاحكام مع كون العمومات متحدة في المال او يكون عقيب عمومات متعددة بحيث يكون العمومات
بانفسها متباينة وبدليلها متخالفة اعم من ان يكون في الاحكام اختلاف ام لا فعلى الاول يمكن حصول صلاحية المستثنى
لان يكون مخرجا عن الجميع وعن الاخيرة فقط باموراه وكلها ان يكون لفظ المستثنى مما يكون كل من الوضع والموضوع له فيه عاما
نحو قولك اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا رجلا وظاهر ان المستثنى اعني قولنا الا رجلا كما يصلح ان يكون مخصصا للجملة
الاخيرة فقط كذا يصلح ان يكون مخصصا لكل واحد من الجمل السابقة عليه ومعلوم ايضا ان لفظ المستثنى مما يكون كل واحد من
الوضع والموضوع له فيه عاما الثاني ان يكون لفظ المستثنى مما يكون كل واحد من الوضع والموضوع له فيه خاصا كقولك اكرم
الطلاب واضفهم واخلعهم الا زيدا الثالث ان يكون لفظ المستثنى مما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كقولك اكرم
بني تميم واضفهم واخلعهم الا هذا او الا الذي شتمك وظاهر ان هذا والذي من المبهمات التي يكون الوضع فيها عاما و
الموضوع له خاصا وعلى الثاني اي على تقدير كون المستثنى عقيب عمومات متعددة يكون تعددها ناشيا عن اختلاف انفسها
ففي بعض امثلته يمكن كونه صالحا للامرين اي كونه مخرجا عن الجميع وعن الاخيرة فقط بالامور الثلثة المذكورة في الشق الاول
الاول ان يكون المستثنى لفظا يكون كل واحد من الموضوع والموضوع له فيه عاما كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا جهلا
وبيان اختلاف العمومات في ذلك المثال مع صحة كون المستثنى مخرجا عن الجميع وعن الاخيرة فقط مما لا يخفى الثاني ان يكون
المستثنى مما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كقولك اكرم العلماء والجبناء والشعراء الا هذا او الا الذي دخل في داري
ومعلوم ان الشخص الواحد مما يمكن ان يتصف بصفة العلم والجبانة والشعر لعدم التضاد فيها الثالث ان يكون كل واحد
من الوضع والموضوع له فيه خاصا كقولنا اكرم العلماء واضف الشعراء واخلع الظرفاء الا زيدا واما في بعض اخر فلا يكون فيه حصول
صلاحية المستثنى لان يكون مخرجا عن الكل وعن الاخيرة فقط الا ان يكون لفظ المستثنى مما يكون كل واحد من الوضع والموضوع
له فيه عاما كقولك اكرم بني تميم وبني اسد وبني فارس الا رجلا او يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا بشرط ان لا يكون
من قبيل اسماء الاشارة بل كان من الموصولات مثلا كقولك اكرم بني تميم وبني ربيعة وبني هاشم الا الذي دخل في داري
واما عدم صلاحية المستثنى للامرين اذا كان كل واحد من الوضع والموضوع له فيه خاصا او يكون من قبيل اسماء الاشارة
فلانه لو قيل اكرم بني تميم وبني ربيعة وبني فارس الا زيدا او الا هذا فلا يصلح عوده الى المستثنى الا الى الاخيرة فقط
لظهور ان المستثنى لا يكون الا الذات المتشخصة المعينة التي لا يصلح ان يكون جامعا للصفات المتضادة اي كونه من تلك القبائل
المتخالفة وعلى الثاني اي على تقدير كون المستثنى غير صالح لان يكون مخرجا عن الاخيرة وعن الكل بل يكون عوده مختصا اما
الى الاخيرة فقط او الى الجميع فقط فوارده كثيرة منها ما علم فيه كون المستثنى فيما عدا الاخيرة من الجمل كما لو قيل اكرم العلماء و

الشعرا

40

الشعراء والظرفاء الا زيدا مع العلم بان المسمى بزيد لم يكن فيما عدا الاخيرة من تلك الجمل ومنها ما يكون للمستثنى
معنى لا يصلح لاجله الا ان يكون راجعا الى الجميع لكونه صيغة الجمع مع العلم بان كل واحد من العمومات السابقة عليه مشتمل
على واحد من مدلوله كقولك اكرم العلماء والظرفاء والشعراء الا الزيدين فقولنا الا الزيدين لا يصلح الا ان
يكون راجعا الى الجميع لان المفروض ان كل واحد من العلماء والظرفاء والشعراء مشتمل على واحد مسمى بزيد ومنها
ان يكون للمستثنى معنيان يكون عوده بالنظر الى احدهما غير صالح الا الى الجميع وبالنظر الى الاخر غير صالح الا الى الاخيرة
لكونه صيغة الجمع مع العلم بالامرين احدهما كون كل واحد من العمومات السابقة عليه مشتملا على واحد من مدلوله والاخر
كون الجملة الاخيرة مشتملا على شخص مسمى بلفظ ذلك الجمع كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا الزيدين فبالنظر
الى معناه الجمعي لا يصلح عوده الا الى الجميع وبالنظر الى معناه العلمي لا يصلح عوده الا الى الاخيرة ومنها ان يكون للمستثنى معنيان
جنسي وعلمي مع العلم بان معناه العلمي لا يوجد الا في الاخيرة ومعناه الجنسي في الكل فبالنظر الى معناه الجنسي يصلح لان يكون
مخرجا عن الكل وعن الاخيرة فقط وبمعناه العلمي لا يصلح عوده الا الى الاخيرة نحو اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا فارسا
فقولنا الا فارسا باحد معنييه اعني معناه العلمي لا يصلح عوده الا الى الاخيرة للفرض بان الشخص الذي يكون مسمى بالفارس
لا يوجد الا في الاخيرة وبالمعنى الاخر اي معناه الجنسي اي الراكب يصلح ان يكون مخرجا عن الجميع وعن الاخيرة فقط
للفرض بان كل واحد من الجميع مشتمل على المستثنى بذلك المعنى ومنها ان يكون لفظ المستثنى مما يصلح للامرين الا انه لو
قلنا باختصاص عوده الى الاخيرة فقط فيلزم ارتكاب المجاز في لفظ كقولك اكرم بني تميم وبني فارس وبني اسد
الا العلماء وظاهر ان قولنا الا العلماء لو قلنا بارجاعه الى الاخيرة فقط يلزم ارتكاب التخصيص المخالف للاصل في
لفظ العام فيتعين عوده الى الجميع خاصة ومنها ان يكون لفظ المستثنى علما شخصيا كونه بعد ملاحظة الفرض بان كل واحد
من الجمل السابقة عليه مشتمل على ذات مسماة بذلك العلم كقولنا اكرم قبيلة بني تميم وبني فارس وبني اسد الا زيدا فلو
بنينا الامر بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد فلا يصلح ان يكون مخرجا الا عن الجميع ولو لم نقل بجواز ذلك الجواز
المحض صحة اخراجه عن الاخيرة فقط لان من الواضح ان المستثنى ليس مجرد اللفظ بل يكون هو الامر الكلي الجزئي الحقيقي
الذي يمتنع اخراجه من حيث هو شخص واحد عن القبائل المتخالفة لانه فرع جواز كون الشخص الواحد متعددا من القبائل
المتخالفة وفساد ذلك الجواز مما لا يخفى على احد من العقلاء اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان صاحب المعالم قال ومنها
اي من الصور الصالحة للامرين اي كونه مخرجا عن الجميع وعن الاخيرة فقط كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون
صالحا حينئذ للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر انتهى كلامه وفيه نظر لان هذه الصورة ليست الا عين
الصورة الثالثة من الصور التي فرضنا خروجها عن محل النزاع فقد جزم انه قد يحصر الصور الصالحة للامرين في اربع من
الصور التي ينقسم الوضع باعتبار الملاحظة والموضوع له اليها احدها كون لفظ المستثنى مما يكون فيه كل واحد من الوضع
والموضوع له عاما والاخر ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا وانت خبير بان هذا الانحصار غير صحيح لما حققنا من
ان ما يصلح عوده حقيقة الى الاخيرة فقط والى الجميع يجوز ان يكون كل واحد من الوضع والموضوع له فيه خاصا كما عرفت مثاله
انفا فتذكر المقدمة الثالثة في بيان امور تشتمل الاول في تحقيق ان المعدول في التمسك باصالة الحقيقة ما ذا اعلم ان
المتكلم اذا اطلق لفظا فاما ان يعلم المخاطب بان مراده معناه الحقيقي او يعلم بان مراده معناه المجازي او لم يشك في
مراده فلا شبهة في ان المخاطب في الصورتين الاوليين يعمل على مقتضى علمه واما في الصورة الاخيرة فيحمل اللفظ على

تعيين المستعمل فيه فالحكم بعروض التخصيص للاخيرة ليس الا من باب القدر المتيقن لان الاستثناء في ايهما استعمل كان التخصيص بالقياس اليها قطعيا واذا حصل الشك في استعماله في عوده الى الجميع تحصل الشك في عروض التخصيص بالنسبة الى ما عدا الاخيرة من العمومات في تمسك باصالة الحقيقة فيما عدا الاخيرة من العمومات فنقول ان هذه العمومات مما لا بد ان يحمل على حقايقها لان مقتضى الاصل في حمل اللفظ على معناه الحقيقي ما لم يحصل الظن بوجود القرينة المعاندة له وما لم يحصل ذلك الظن فالتمسك باصالة الحقيقة باق على حاله هذا حاصل ما قاله بعض المدققين وفيه نظر لان غاية ما يستفاد من عباير الاصوليين في نقل مذهب السيد ره وموافقته للحنفية ليس الا انه قال بعدم التخصيص فيما عدا الاخيرة وعدم التخصيص فيه اعم من القول بالعموم والاجمال فيه والدلالة للعام اى القول بعدم التخصيص على الخاص اى القول بالعموم فيما عدا الاخيرة باحد الدلالات الثلث فان قلت نحن لا نتمسك في اثبات العموم فيما عدا الاخيرة وعدم التخصيص فيه بمجرد قول السيد ره بعدم التخصيص فيه حتى يرد علينا ما ذكرت بل نتمسك في ذلك بدليل عليحدة وهي اصالة حمل اللفظ على معناه الحقيقي ما لم يحصل الظن بوجود القرينة الصارفة ومعلوم ان في المقام ليس الا الشك في وجوده لا الظن قلت التمسك باصالة الحقيقة في المقام لا يكون له وجه صحة الا على راى من قال بان التمسك بها من باب السببية المفيدة وقد عرفت فساد ذلك القول في المقدمة السابقة واذا بطل بقاء ما عدا الاخيرة من العمومات على عمومها عند السيد ره تعين اجماله عنده ضرورة انه لا واسطة بين التعيين والاجمال في الالفاظ الموضوعة فظهر لك مما ذكرنا ان قول السيد موافق للقول الحنفية في الحكم في الجملة لا في تمامه فقد يرد في مذهب صاحب المعالم ره العدم بثبوت وضع جديد في الهيئة التركيبية بل قال بان اداة الاستثناء موضوعة بطريق الاشتراك المعنوى لخصوصيات الاخراجات المندرجة تحت مفهوم الاخراج الكلي الاعم من الاخراج عن المتعدد الواحد والمتعدد المتعدد فلو قيل اكرم العلماء واضف الشعراء واخلع الطرفاء الا واحدا مع واحد القرينة كان حكم ما عدا الاخيرة من العمومات عنده الاجمال لانه ما هو المقطوع عنده ليس الا استعمال الاستثناء في اخراج ما وكما يحتمل استعماله في عوده الى الجميع كذا يحتمل في غيره غاية ما في الباب الحكم بعروض التخصيص للاخيرة من باب القدر اليقيني فعروض التخصيص وعدمه لما عدا الاخيرة احتمالان متساويان عنده فما عدا الاخيرة ليس باقيا على ظاهره عنده حتى يحكم بعمومه فان قلت له ان يتمسك باصالة الحقيقة فيحمل ما عدا الاخيرة على عمومه قلنا الجواب ما يظهر مما قلنا في عدم جواز التمسك باصالة الحقيقة على راى السيد ره وقال صاحب القوانين ره بعدم وضع جديد للهيئة التركيبية كصاحب المعالم ره الا انه قال بان الاستثناء موضوع بطريق الاشتراك المعنوى لخصوصيات الاخراجات الجزئية المندرجة تحت مفهوم الاخراج عن المتعدد الواحد فقط فمذهبه اخص من مذهب صاحب المعالم ره فلو قيل اكرم العلماء والطرفاء والشعراء الا واحدا مع واحد القرينة فحكم ما عدا الاخيرة من العمومات عنده البيان لتعينها لاجل ان استعمال الاستثناء عنده في ازيد من اخراج الواحد مجاز نعم تعيين المستعمل فيه يحتاج الى القرينة المعينة وهي في المقام موجودة وهي اتفاق العلماء على تخصيص الاخيرة معناى الى كونها اقرب الى المخصص من ما عداها ثم قال استادنا الشريف دام ظله العالي الحق في وضع الاستثناء من حيث انه استثناء وان كان مع صاحب المعالم ره لما حققناه سابقا لكن المختار عندنا في مسئلة الاستثناء المتعقب لعمومات متعددة من حيث ان الاستثناء متعقب لها تفصيل جيد وهو ان يقال المخصص اما الاستثناء او غيره فعلى الاول فلا يخلو اما ان يتعقب الاستثناء عمومات جملية بحيث ان تعددها لا يكون الا ناشيا عن الاختلاف في الاحكام مع اتحاد العمومات في المال او يتعقب عمومات مفردة بحيث ان تعددها ناشية عن نفس العمومات حيث كانت بانفسها متغايرة

في المعنى سواء كانت الاحكام مختلفة ايضا ام لا فعلى الاول اما ان يكون المستثنى فردا من المستثنى منه او غير موضوع الكل اما ان يكون الاحكام متحدة بالنوع بحيث ان كلها جزئية او انشائية او يكون كلها جملية خبرية او اسمية او مختلفة بالنوع كان يكون بعضها انشائية والاخر خبرية فالصور ح اربع الاولى ان يكون المستثنى فردا مع اتحاد الاحكام نوعا والثانية ان يكون المستثنى فردا مع اختلاف الاحكام نوعا الثالث ان يكون المستثنى غير فرد مع اتحاد الاحكام نوعا والرابع ان يكون المستثنى غير فرد مع اختلاف الاحكام نوعا ففي الاولى يكون الاستثناء راجعا الى الجميع نحو اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا زيدا وسيان كون الاحكام متحدة بالنوع مع كون المستثنى فردا مما قبله في هذا المثال لا يحتاج الى البيان وفي الثانية يرجع الاستثناء الى الاخيرة نحو اكرم واضفهم وهم كانوا الا زيدا وظاهر ان الاحكام في هذا المثال مختلفة بالنوع وحكم الصورة الثالثة حكم الاولى نحو اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا في يوم الاحد وحكم الصورة الرابعة حكم الثانية نحو اكرم العلماء واضفهم واخلعهم وهم يكرمونك لا كرامك اياهم الا في يوم الاثنين فظهر مما ذكرنا ان المعيار في هذه الصور الاربعة بالقياس الى رجوع الاستثناء الى الجميع او الى الاخيرة خاصة هو اتحاد الاحكام نوعا وعدم اتحادها كذلك ففي الاول يرجع الى الجميع وفي الثاني يرجع الى الاخيرة خاصة واما اذا تعقب الاستثناء عمومات متباينة سواء كانت الاحكام مختلفة ام لا فاما ان يكون المستثنى فردا من المستثنى منه او غيره فعلى الاول يرجع الاستثناء الى الاخيرة خاصة وان كانت الاحكام متحدة بالنوع نحو اكرم بني تميم واضف بني فارس واخلع بني هاشم الا رجلا وعلى الثاني يرجع الاستثناء الى الجميع بشرط ان يكون الاحكام متحدة بالنوع نحو اكرم بني تميم واضف بني فارس واخلع بني هاشم الا في يوم الجمعة واما ان كانت الاحكام غير متحدة بالنوع فيرجع الى الاخيرة خاصة نحو اكرم بني تميم واضف بني فارس وبنو هاشم كانوا بنون الا في يوم الاربعاء اذا عرفت هذا كله فاعلم انه ان كان المخصص المتعقب لعمومات متعددة غير الاستثناء فاما ان يكون ذلك الغير صفة او غيرها فان كان صفة فيرجع الى الاخيرة خاصة مطلقا نحو اكرم العلماء والطرفاء والشعراء الصالحين وان كان غيرها فلا يخلو اما ان يكون بدل البعض او غيره فان كان الاول فيرجع الى الاخيرة كالصفة مطلقا نحو اكرم العلماء واضف الشعراء واخلع الطرفاء احدهم وان كان الثاني اى ان كان المخصص غير بدل البعض كان يكون شرطا او غاية فان كانت الاحكام متحدة بالنوع فيرجع الى الجميع والا فيرجع الى الاخيرة خاصة فالشرط كقولك اكرم العلماء والطرفاء والشعراء ان دخلوا دارك والغاية نحو اكرم العلماء والطرفاء والشعراء الى ان يستغنوا فانما في هذان المثالان يرجعان الى الجميع لاتحاد الاحكام فيهما نوعا كما ترى ثم ان كانت الاحكام غير متحدة بالنوع فيرجع الى الاخيرة فالشرط كقولك اكرمت العلماء واضفتهم واخلع الطرفاء ان دخلوا دارك والغاية نحو قولنا اكرمت الطلاب واضفتهم وهم قد يمونون الى الليل فالشرط والغاية في هذا المثالان يرجعان الى الاخيرة خاصة اذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم ان الدليل على ما ذكرنا من الشقوق المتعددة والتفصيل بينها على ما عرفت ليس الا الكلام العرفي الذى هو المعيار في الموضوعات المستنبطة والله العالم بحقايق الامور ثم ان ما يجعله ابو حنيفة لما اختاره في المسئلة امور منها ان الاستثناء خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر ما يدفع به هذه الاستثناء وذلك يحصل بارتكابه في الجملة الواحدة فيبقى الاصل فيما عداها سليما عن التخصيص وانما ارتكبنا ذلك في الاخيرة لكونها اقرب والجواب انه ان اريد بذلك الاصل الاصل بمعنى الظاهر قلنا مسلم ان التخصيص خلاف الاصل بذلك المعنى لكن نمنع بقاء ذلك الاصل بالقياس الى ما عدا الاخيرة من العمومات بعد عروض التخصيص للاخيرة لانا شاكون في المقام في ان ذلك

القدر المتيقن في البين وهو في المقام موجود لاتفاق كل ارباب الاقوال كلهم على تخصيص الاخيرة فلا اخذ بالقدر المتيقن متعين واما ثانيا فلوجود المرجح في البين وهو قرب الاخيرة الثالث ان الاستثناء بغيره لوجود الجامع في البين وهو كون كل منها استثناء غير مستقل والجواب اما اولا فلان كون مشية الله استثناء ممنوع لعدم اشتماله على شيء من ادواته بل نقول انه شرط وقد عرفنا ان كلا من الشرط والغاية ونظايرهما ما عدا الصفة وبدل البعض ان تعقب جملا متعددة يكون احكامها متحدة بالنوع فيرجع الى الجميع كقولك اكرم العلماء واضف الشعراء واخلع الظرفاء ان دخلوا دارك وان لم يكن كذلك بان يكون احكامها مختلفة بالنوع فيرجع الى الاخيرة خاصة واما ثانيا فلانا لو سلمنا كون مشية الله استثناء بنوع من التكليف بان يقال ان قول القائل افعل كذا الا ان شاء الله في قوة ان يقال الا ان لم يشاء الله فنقول الاجماع فارق بين المقامين الى غير ذلك من الاجوبة المسطورة في الكتب المتداولة كالمعالم وغيره | اصل | اختلف العلماء فيما لو ذكر عام وثبت له حكم ثم تعقبه ما فيه ضمير عايد الى بعض ما يتناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون باقيا على عمومه على اقوال ثلثة فذهب العلامة ره ومن تبعه الى انه يخصص وذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص وتوقف السيد المرتضى ره وابو الحسين البصري وصاحب المعالم ره وذلك مثل قوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص حكم التربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والباينات وعلى الثالث يتوقف في تخصيص المطلقات بالرجعيات وفي تعميمها لها وللباينات قال استادنا الشريف دام ظله المختار هو الاول ويستدعي تحقيق المرام على الوجه التام رسم مقدمة وهي ان ما وضع له ضمير الغايب يحتمل ان يكون احد الصور الستة الاول ان يكون الضمير موضوعا لما كان المرجع حقيقة له فان اريد به المعنى الحقيقي للمرجع فهو حقيقة وان اريد به معناه المجازى فهو مجاز سواء كان المراد من المرجع معناه الحقيقي ام لا وسواء كان الظاهر من المرجع معناه الحقيقي ام لا والى هذا الاحتمال ذهب بعض المحققين الثاني ان يكون موضوعا لما كان المرجع حقيقة له بشرط كونه ظاهرا من المرجع سواء كان مرادا ام لا الثالث ان يكون موضوعا للمعنى الحقيقي للمرجع بشرط كونه مرادا منه الرابع ان يكون موضوعا لما هو الظاهر من المرجع المتقدم ذكره سواء كان ذلك الظاهر المعنى الحقيقي للمرجع ام لا مرادا كان منه ام لا الخامس ان يكون موضوعا لما يراد من المرجع مع تقييده بكون المرجع ظاهرا فيه سواء كان ذلك المراد الظاهر معناه الحقيقي ام لا وعليه صاحب القوانين ره السادس ان يكون موضوعا لما يراد من المرجع سواء كان معناه الحقيقي ام لا ظاهرا منه ام لا ثم ان كان المراد من المرجع معناه الحقيقي ومن الضمير الراجع اليه ايضا ذلك المعنى فيكون الضمير حقيقة على جميع هذه الاحتمالات كان تقول رايت اسدا امس وهو الان في المكان الفلاني واردت بالمرجع والراجع معا الحيوان المفترس وتطبيق ذلك المثال على تلك الاحتمالات كما ترى وان كان المراد من المرجع معناه المجازى ومن الضمير الراجع اليه ايضا ذلك المعنى لقرينة منفصلة دالة على ان المراد من المرجع معناه المجازى كان تقول رايت اسدا امس وانت اليوم رايته والحال ان المخاطب يكون مطلعا على ان ما هو المراد لك هو الرجل الشجاع فيكون الضمير في ذلك المثال مجازا على جميع الاحتمالات غير ان يكون حقيقة على الاحتمال الاخير اما كونه مجازا على الاحتمالات الثلثة الاول فظاهر وكذا كونه حقيقة على الاحتمال الاخير واما كونه مجازا على الرابع فلان المفروض ان المراد من الضمير ليس ما هو الظاهر

بمشية الله اذا تعقب جملا متعددة يعود الى الكل بالاجماع فكذا الاستثناء عليهم

من المرجع المتقدم ذكره لان الظاهر منه ليس الا الحيوان المفترس مع ان الفرض ان المراد من الضمير ليس الا ما اريد من المرجع لكن لا يكون ذلك المراد ما هو الظاهر من المرجع حتى يكون حقيقة على ذلك الاحتمال ضرورة انتفاء المقيد من حيث هو مقيد بانتفاء المقيد من حيث هو مقيد بانتفاء قيده وان كان المراد من المرجع معناه المجازى وكذا من الضمير في ذلك المثال مجازا على الاحتمالات الثلثة الاول دون الثلثة الاخر كما لا يخفى على المتامل في المقام ولو كان المراد من المرجع معناه الحقيقي ومن الضمير الراجع اليه معناه المجازى على طريقة الاستخدام لكان الضمير ح مجازا بالقياس الى جميع الاحتمالات وهذا كما ترى ولو كان المراد من المرجع معناه المجازى لقرينة منفصلة ومن الضمير الراجع اليه معناه الحقيقي على طريقة الاستخدام لكان الضمير ح حقيقة على الاحتمالين وكذا على الاحتمال الرابع لان الظاهر مما تقدم على الضمير من المرجع ليس الا معناه الحقيقي لفقد القرينة المتصلة واما على باقي الاحتمالات فلا كالاستخدام فيه لم يكن ما قدمناه مستورا عليه اما اذا اريد من المرجع معناه المجازى لقرينة متصلة ومن الضمير الراجع اليه معناه الحقيقي فح لا يكون الضمير حقيقة الا على الاحتمال الاول فقط دون ما عداه فتدبر ثم قال دام ظله اذا تمهد هذا فنقول ان قلت هل يوجد في المسئلة اصل او لا قلت نعم على الاول فمقتضاه اى احتمال من هذه الاحتمالات قلت الاصل الاولى في المسئلة موجود لكن مقتضاه ليس شيئا من هذه الاحتمالات بل يكون مقتضاه الاجمال في السادس واضح لان وضع الضمير لهذا دون ذاك امر توقيفي يتوقف ثبوته على الاطلاع على ما هذه فان لم يحصل الاطلاع عليه فالاصل فيه الاجمال لكن لنا اصل ثانوى اجتهادى وارد على الاصل الاولى والفقاهتي يكون مقتضاه تعيين الاحتمال السادس وبيان ذلك انك اذا قلت لمخاطبك رايت اسدا امس وانت اليوم رايته وتفرض ان شخصا ثالثا يكون مع اهل العرف اطلع في الخارج لقرينة منفصلة على ان ما يكون صادرا منك لمخاطبك اليوم ليس الا الرجل الشجاع فلا شك ح ان الشخص المفروض بعد اطلاعه على ان مرادك من الضمير ليس الا الرجل الشجاع المنافي للظاهر مما تقدم من كلامك اعني قولك رايت اسدا امس لا يفهم مرادك مما تقدم على الضمير في كلامك الا الرجل الشجاع وهل هذا الا من باب الاول ان بناء العرف ليس الا على ان المراد من المرجع لا يكون الا ما هو المراد من الضمير والثاني بناؤهم على ترجيح ارتكاب التجوز في جانب المرجع لو دار الامر بين ارتكابه في المرجع او الضمير هذا بالقياس الى الامرين المتباينين احدهما المعنى الحقيقي للمرجع اى الحيوان المفترس والاخر معناه المجازى اى الرجل الشجاع واما بالقياس الى المرجع العام والضمير الذى يرجع الى بعض مدلوله فالامر ايضا كذلك بحسب المتفاهم العرفي ولنأت بمثال توضيحا للمطلب فنقول لو قال القائل العلماء جاؤا وانا استقبلتهم وانت تعلم لقرينة منفصلة ان من استقبله ذلك القائل ليس الا بعض العلماء فلا شك انك تحكم ح بان مراد ذلك القائل من قوله العلماء في اول الوهلة ليس الا ذلك البعض الذى وقع الاستقبال المنتسب اليه الضمير في قوله استقبلتهم مخصصا للعام الذى سند اليه المجيء بمعنى انه لا يثبت حكم المجيء الا لمن تحقق بالقياس اليه الاستقبال فليس على ما حققنا فرق بين ذلك المثال وبين قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن وبعولتهن احق بردهن لانا بعد الاطلاع بالقرينة المنفصلة على ان المراد بالضمير في بردهن ليس الا بعض مدلول العام اى الرجعيات فح يجب الفهم العرفي ان المراد بالعام اى المطلقات ليس في ابتداء الامر الا الرجعيات فالحكم بثبوت التربص للباينات لا يستفاد من الاية الشريفة بل يحتاج الى دلالة خارجية من الاجماع ونحوه فان قلت المتبادر العرفي الذى تمسكت به في المقام من قول القائل العلماء جاؤا الى اخره لا يثبت به اصل وضع الضمير الذى انت بصدده لامكان ان يقال بجواز ان يكون

لوجود القرينة المتصلة في المرجع كان تقول رايت اسدا يرمي وهو الان في دارك كالحمامة

التخصيص هل يكون عارضا لما عدا الاخيرة بحيث يخلص تاثيره فيها كي حصل لنا الشك في ان ما عداها هل هي
باقية على عمومها ام لا فان من الظهور في المقام حتى يدعى ان الاستثناء خلاف الاصل الذي بمعناه وان اريد بذلك
الاصل استصحاب حجية تلك العمومات قبل ذلك التخصيص قلنا قد مر ان الدليل على اعتبار الاستصحاب في نحو هذه
المقامات اما الاخبار او العقل ولا سبيل الى كل واحد منهما لانا نمنع دلالة شيء منهما على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات
المستنبطة التي يكون ما نحن فيه من جملتها وان اريد به الاصل بمعنى اصالة عدم القرينة قلت قد عرفت سابقا ان المقام
لا يصلح لجريان الاصل بذلك المعنى وان اريد به الاصل بمعنى القاعدة المستنبطة من العقل والشرع بمعنى انهما حاكمان
بان الاستثناء انكار بعد الاقرار وهو غير صحيح قلنا هذا زعم فاسد وخيال كاسد لان الاتيان بالاستثناء قبل
انقطاع الكلام ما لم نفيد تعليله لا انكار بعد الاقرار عقلا وعرفا بل للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء
من القيود ومنها انه لو صح رجوع الاستثناء الى الكل في ما اخرج مع كل جملة استثناء لزم في الفرد الاصل وان
لم يعتبر يلزم توارد العوامل السابقة على الاستثناء فيما بعده اي المستثنى وهو لا يجوز اعتبارا ولفظا اما الاول
فلان العقل حاكم بعدم جواز اجتماع المؤثرين المستقلين على المعلول الواحد الشخصي واما الثاني فلنص سيبويه على
عدم جواز ذلك والجواب عن الاول اما اولا فلان هذا انما يلزم لو لم يقل بان العامل في المستثنى هو اداة الاستثناء
كما ذهب اليه جماعة من اهل العربية واما ثانيا فلان المؤثرات اللفظية ليست كالمؤثرات الحقيقية التي يمتنع توارد
اكثر من واحد منها على المعلول الواحد بالشخص بل التحقيق انها من جملة المقتضيات كالعلل الشرعية فكما انه يجوز
اجتماع المقتضيات الشرعية على امر واحد كذا يجوز ذلك في العلل الاعرابية ووقوع ذلك في الشرعيات اكثر من
ان يحصى الا ترى ان كل واحد من النوم والبول والفسوة ونظائرها من الموجبات للوضوء حين اجتماعها في
المكلف يكفيها وضوء واحد مع ان كل واحد منها يكون مقتضيا له مستقلا فلم لا يجوز ان يكون العلل الاعرابية كا
لمقتضيات الشرعية في جواز اجتماعها في اعراب واحد والجواب عن الثاني اما اولا فلان نص سيبويه بعدم جواز ذلك
معارض بتجويزه ذلك حيث قال بصحة قام زيد وقعد عمرو الظريفان مع قوله بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
واما ثانيا فلانه معارض بنص الكسائي على جواز ذلك وبتصريح الفراء على الجواز في باب التنازع واما ثالثا فلانا نقول
لو لم يجز ذلك لما وقع في كلام اهل اللغة لكن التالي باطل لما تقدم مثله بيان الملازمة ظاهر واما بطلان التالي فلصحة قولنا
هذا حلو حامض عند اهل العرف فنجد القطع بصحة ذلك الكلام نقول انه لا شك في ان كل واحد من الحلو والحامض خبر لهذا
ومحمول عليه فلا بد لهما من ضمير رابط لهما الى ذلك المبتدا ضرورة عدم جواز خلو الخبر عن الرابط الى المبتدا فذلك الضمير اما
في كل واحد منهما بانفراده او في احدهما بخصوصه دون الاخر او يجعل كلاهما لضمير واحد لا سبيل الى الاول لانه يقتضي ان يكون
كل واحد من الحلو والحامض جزءا للمبتدا بطريق الاستقلال وذلك فاسد لاستلزامه الجمع بين الضدين في موضع واحد
لانا نفهم من كل واحد منهما على ذلك التقدير معنى مغايرا لمعنى نفهم من الاخر ويعبر عنا في الفارسية هكذا ايس شيرين
است ايس ترش است وليس هذا الا عين اجتماع الامرين المتضادين في موضوع واحد شخصي وفساده ظاهر ولا الى
الثاني لانه يستلزم عدم كون ما هو خال عن الضمير خبرا للمبتدا ضرورة ان الشيء لا يصلح الخبرية الا وان يكون فيه رابط
الى المبتدا وهو ليس الا الضمير عدم كون احدهما خبرا خلاف الفرض فتعين الثالث وهو المطلوب ان قلت على ذلك ايضا
يلزم اجتماع الضدين لان الحلاوة والحموضة كيفيتان متضادتان لا يجتمعان في موضوع واحد سواء اعتبر حملهما

على ذلك الموضوع بطريق الاستقلال ام لا قلت هذا زعم فاسد لان معنى ذلك الكلام على فرضنا ليس هكذا ان
المعدود بل كان تحصيله بلسان الفارسية هكذا اين شيرين ترش است ومعلوم ان هذا المعنى ليس حلوا صرفا ولا حامضا
صرفا بل المقصود من ذلك الكلام على هذا الفرض ان هذا الموضوع مما يجتمع فيه كيفية متوسطة بين الحلاوة والحموضة ولا
ضير فيه كما نرى بالوجدان والعيان فيما حصل من امتزاج الخل في العسل فتدبر ومنها انه لو صح لوجب لو جمع اليه دائما لكون
لم يوجع الى الجملة في اية القذف والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم عقيب الاستثناء
ثلث جمل الامر بجلدهم والنهي عن قبول شهادتهم والاخبار بفسقهم فلا يرجع الى الجلد لانه لا يسقط بالتوبة لانه حق الناس
فلا يسقط بها والجواب اما اولا فبالنقض وتقريره ان الاستثناء لو رجع الى الجملة الاخيرة فقط لرجع اليها دائما لكن لم يرجع
اليها في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا
هم ينظرون الا الذين تابوا ومعلوم ان الاستثناء في الاية راجع الى الجميع واما ثانيا فلانه لا ينافي ذلك كون الاستثناء
حقيقة في رجوعه الى الكل والخروج عن مقتضى وصف الاستثناء في اية القذف لدليل خارجي هو الاجماع ولكون الجلد حق الناس
السيما لم يقتض رده باصولها الباقية منها بالذكر ان الاولى حسن الاستفهام وتقريره ان ما لا يطلب ينبغي الريب ولا يعتريه الشك ان المولى
اذا قال لعبده اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يستحق فيحسن للعبد ان يستفهم من مولاه بان ذلك الواحد هل اخرج من
كل من الجملتين او من جملة واحدة فحسن ذلك الاستفهام لا يكون الا مسببا عن الاجمال المسبب عن الاشتراك والجواب ان ذلك
الدليل اعم من المدعى لان حسن الاستفهام كما يجوز ان يكون ناشيا عن الاجمال كذا يجوز ان يكون ناشيا عن مجرد الاحتمال البعيد
فيتحقق في الحقيقة والمجاز لرفع الاحتمال البعيد وتحصيل اليقين ولو سلم انه لا يكون الا ناشيا عن الاجمال فنقول ان الاجمال غير
منحصر في الاشتراك اللفظي بل قد يكون حاصلا في المشتركات المعنوية ايضا الا ترى ان المولى اذا قال لعبده اكرم انسانا تحصل
للعبد الشك في البراءة في اكرام انسان ذي راسين مثلا فيجوز له ان يستفهم من مولاه عن افراد الانسان لاجل تحصيل البراءة
اليقينية الثاني انه لا شك في ان مقتضى الاصل في الاستعمال الحقيقة وقد نرى ان الاستثناء تارة يستعمل في الاخراج عن الاخيرة
كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على
التجوز واخرى يستعمل في الاخراج عن الكل كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين
فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والجواب ان مجرد الاستعمال لا يثبت الوضع لانه لا يدل
على الحقيقة كما مر ادلة الشافعية على ما اختاروا بوجوه صنيعة ابقى منها بالذكر واردة ثلثة الاول ان حرف
العطف مما يصير الجمل المتعددة في حكم الجملة الواحدة وبيان ذلك انه لو اخبر مخبر عن زيد مثلا بانه ذبح غنمه وقطع
يده وضرب امرأته وقتل عبده فكانه قال زيد فعل هذه الافعال فكان ما يلي الجملة الواحدة من القيود والمخصصات
يرجع اليها فكذا ما يكون في حكمها والجواب اما اولا فلان العطف لا بد فيه من جهتين جهة المناسبة
وجهة المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وكون ذلك المعنى مستلزما لجعل العطف الجمل الكثيرة كالجملة الواحدة
ممنوع ولو سلم فلا نم ان ما يكون في قوة شيء لا بد ان يكون ملزوما لجميع احكام ذلك الشيء فتدبر الثاني ان
الاستثناء اما ان يرجع الى الجميع او الى البعض دون الاخر لا سبيل الى الثاني لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح فتعين الاول
وهو المطلوب والجواب اما اولا فلان لزوم الترجيح بلا مرجح انما يلزم فيما لو دار الامر بين امور متباينة بحيث لم يوجد

القرينة المنفصلة التي اشتملت بها الى ان المراد من الضمير هو المعنى المجازي للمرجع صارفة للمرجع عن ظاهره ويكون
اشتمالكم الى ان المراد من المرجع ليس الا ما اريد من الضمير بواسطة تلك القرينة لا لاجل ان الضمير لما كان موضوعا لما
يراد حصل ذلك الاشتمال قلت هذا ليس بمضر لنا فيما نحن بصدده لان ما نحن بصدده ليس الا ثبوت ان الوقف كما
نصوه من الضمير اشتملوا بان المراد من المرجع ليس الا ما اشتمل اليه من الضمير سواء اعترفت بان ذلك الاشتمال ليس الا
كاشفا عن كون الضمير موضوعا لما يراد من المرجع ام لا وسواء سميت الضمير بالقياس اليه حقيقة ام مجازا فتدبر في
المقام فانه جدير بالتدبر التام والله هو الموفق للافضال والانعام اصل قد اشتهر بين الاصوليين ان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وبعبارة اخرى السبب لا يخصص وتوضيح المطلب على الوجه الذي ينكشف به المقام
الذي يعتبر فيه العلماء عموم اللفظ من غير ان يجعل فيه السبب مخصصا يحتاج الى بسط في الكلام فنقول بعون الله الملك العلام
ان الداعي الى صدور الخطاب من المتكلم اما سؤال سائل او وقوع حادثة فالاول نحو قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة
خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او ريحه او طعمه والثاني كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية
الاية الشريفة نزلت في وليد بن عقبة قد بعثه رسول الله الى بني المصطلق ساعيا وكان بينه وبينهم حناية في الجاهلية
فلما اخبروا بمجيئه ركبوا اليه تعظيما ووضعوا العداوة في زاوية النسيان فلما سمع بهم خاف منهم فرجع الى رسول الله
قال ان القوم قد ارتدوا وقصدوا قتلي وضعوا اصدقا تهم فالرسول هم قبل ان يسئل الله تعالى عن تلك الحادثة نزلت
هذه الاية ثم القسم الاول اي الخطاب الواقع جوابا عن السؤال اما ان يكون غير مستقل في الدلالة ام لا ونعني بالاول
ما يحتاج في الدلالة على معناه الى الانضمام الى السؤال وذلك ايضا ينقسم الى قسمين لغوي وعرفي فالاول ما يكون
احتياجه الى الانضمام بحسب اصل الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن
لان الجواب اعني قوله فلا اذن لا يستقل بالدلالة لغة بدون انضمام السؤال اليه والثاني نحو قولك لا اكل عقيب
قول القائل كل عندي فانه مستقل بحسب الدلالة لغة الا انه في العرف مقيد بالسؤال بحيث صار كانه قال لا
اكل عندك ففي هذين القسمين يكون الجواب مخصوصا بالسؤال لعدم افادته بدونه فكانه موجود في كلام المجيب
تقديرا ونعني بالثاني ما يكون مستقلا بالدلالة لغة وعرفا وهذا ينقسم الى اقسام اربعة الاول ان يكون الجواب في
السؤال مطابقين في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فقيل على المجامع في نهار رمضان
الكفارة والثاني ان يكون السؤال اعم والجواب اخص كما لو قيل هل الماء ينجس بمجرد الملاقاة فقيل الماء القليل ينجس
بمجرد الملاقاة وهذا ينقسم الى اقسام ثلثة ان يستفاد منه حكم الخاص ولا يستفاد منه حكم غيره ولو مفهوما كما لو قيل
هل الماء ينجس بالملاقاة فقيل في الجواب هذا الماء لا ينجس بالملاقاة الثاني ان يستفاد من الجواب حكم غير الخاص
ايضا بمفهوم المخالفة كما لو قيل هل الماء ينجس بالملاقاة فقيل في الجواب الماء القليل ينجس بالملاقاة فيستفاد من هذا
الجواب الخاص امران الاول نجاسة الماء القليل منطوقا وعدم نجاسة غيره مفهوما وان لم نقل بحجية مفهوم الصفة
لان العدول عن الجواب العام الى الخاص حاكم بان جزئيات الماء المندرجة تحت العام الذي وقع في السؤال
متفاوتة بحسب النجاسة وعدمها الثالث ان يستفاد حكم غير الخاص من افراد ذلك العام بمفهوم الموافقة كما
لو قيل هل يجوز قتل الاولاد فقيل في الجواب لا يجوز قتلهن في المخمصة فيستفاد منه عدم جواز القتل في غير حال
المخمصة بمفهوم الموافقة وبالطريق الاولى ولعلهما في المقام مثال حيث قال لو اكما اذا قيل هل كان في الحيل

ذكوة فقيل في ذكورها ذكوة او ليس في اناثها ذكوة فان ثبوت في الذكور يستلزم الثبوت في الاناث
بطريق اولى لكونها محلا للنماء والزيادة وعدمها في الاناث يستلزم عدمها في الذكور بطريق اولى والاول
انت خبير بانه ليس لقوله في ذكورها ذكوة دلالة على ثبوتها في الاناث بحسب المتفاهم العرفي فضلا عن كونها
بالدلالة الاولوية الثالث ان يكون الجواب اعم من محل السؤال ومن غيره مثل قوله ع وقد سئل عن ماء
البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في
المقامين اما في المقام الاول فظاهر واما في الثاني فلانه حكم مبتدأ لا معارض له الرابع ان يكون الجواب
اعم من محل السؤال فقط بان يذكر في الجواب حكم المسؤول عنه على وجه يندرج فيه غيره كقوله ع وقد سئل عن بئر
بضاعة خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او ريحه او طعمه وقوله ع لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما
اهاب دبغ فقد طهر وانما النزاع في هذا القسم دون ما عداه من الاقسام السابقة فنقول المشهور المعظم على ان
السبب سواء كان سؤالا كالسؤال عن بئر بضاعة مثلا او وقوع حادثة كحديث وليد بن عقبة وقضية شاة ميمونة
ونظائرها لا يصير مخصصا للعام الصادر لاجلها خلافا لابي ثور والجويني ومن يحذو حذوهما على ما حكي عنهم المعظم
انه لا شك ان العبد اذا سئل مولاه عن جواز اكرام زيد العالم بقوله هل يجوز لي اكرام زيد فقال المولى في الجواب
العلماء يجوز اكرامهم فلا يفهم من ذلك بحسب المتفاهم العرفي الا جواز اكرام كل عالم من غير ان يختلج ببال احد من
اهل العرف كون السبب اي ذلك السؤال مخصصا وكذا لو قيل هل يجوز اكرام زيد الداخل في الدار فقيل كل من دخل
في الدار يجوز اكرامه فلا شك ان العرف لا يفهم الا جواز اكرام كل احد دخل الدار من غير ان يختلج تخصيصه باكرام
زيد وبالجملة الامثلة العرفية التي يكون دالة على المطلب مما لا يعد ولا يحصى قال استادنا الشريف دام ظله الجواب
الواقع عن السؤال الخاص اما مطلق او عام فعلى الاول حكمه حكم المطلقات الابتدائية في الاحكام من حيث
كونه متواطيا او مشككا وعلى الثاني فاما ان يكون اللفظ العام من ادوات الموصول ام لا وعلى الثاني فحكمه حكم العمومات
الابتدائية وعلى الاول فربما يستفاد تخصيصه بمحل السؤال لا لاجل كون السؤال مخصصا بل لاجل الفهم العرفي ولشاهد
عليه الحال حتى يظهر لك جلية الحال فنقول لو قال العبد لمولاه جاءني زيد وعمرو ايهما يجوز لي اكرامه فقيل في الجواب من كان
عالما يجب عليك اكرامه فلا شك انه لا يفهم منه في العرف الا اكرام زيد او عمرو بشرط كونه عالما لا لاجل كون السؤال
مخصصا بل لاجل ان ما يستفاد منه العموم ليس الا زيد من ذلك العقد وبعبارة اخرى يكون العموم في ذلك الجواب
بقدر ما سئل عنه ويسمى هذا في عرف المتاخرين بتحصيل العموم بالمورد لا بتخصيص العموم به فعلى هذا لا يجوز التمسك بذلك
العام في جواز اكرام غير من سئل ومن ذلك القبيل قوله ع وقد سئل عن الروايتين المتعارضتين خذ بما اشتهر
بين الاصحاب فان المجمع عليه لا ريب فيه فان السؤال لما وقع عن حكم الروايتين المختلفتين المتعارضتين لا يكون
عموم الموصول الواقع في الجواب الا زيد عن ما سئل عنه فلا يجوز التمسك بهذه الرواية في حجية ما اشتهر بين الاصحاب
من الفتوى مجردة عن الرواية لان العرف لا يفهم من قوله ع ازيد مما قلنا وان قلنا بعدم كون السؤال مخصصا
فتدبر في المقام فانه حقيق بالتامل التام حجة الخصم امور الاول انه لو لم يكن السبب مخصصا لما حصلت المطابقة
بين الجواب والسؤال لكن التالي باطل لما تقدم مثله والجواب ان بطلان التالي مسلم لكن الملازمة ممنوعة لان المطابقة
في حصول التطابق بين الجواب والسؤال ليس الا افادة الجواب مقتضى السؤال وافادة الزيادة على مقتضى السؤال

لا يقربهان المطابقة بل لا بد منها الا تعميم النفع وكثرة الفائدة الثالثة انه لو لم يكن السبب مخصصا لما كان لنقل السبب
فائدة مع انا نرى بالوجدان والعيان ان العلماء قد اعتنوا بشان نقله وبالغوا في ضبطه وتدوينه وليس في المقام ما يصلح
ان يصير فائدة لذلك النقل الا كون السبب مخصصا للعام والجواب ان بطلان التالي وان كان مسلما لكن الملازمة ممنوعة
لعدم انحصار الفائدة في كون السبب مخصصا بل يمكن ان يكون فائدة النقل امورا اخر منها الاطلاع على شان نزول
الحكم ومنها اطلاع المجتهد على كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرجه بالاجتهاد ومنها حصول معرفة السير
والقصص والتواريخ وغيرها من الفوائد الثالثة انه لو لم يكن مخصصا لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز
ذلك الاخراج للمجتهد فيما عداه من افراد العام لكون التالي باطلا في المقدم مثله والجواب ان بطلان التالي مسلم لكن
الملازمة ممنوعة لان عدم جواز ذلك الاخراج ليس الا لاجل كون السبب بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به الرابع
ان من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل تغد عندي لا يحصل الحنث بكل تغد بل انما يحصل ذلك بالتغدي
عند ذلك القائل فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث لكل تغد وهو باطل بالاتفاق والجواب ان هذا من قبيل
القسم الثاني من الاقسام الخارجة عن محل النزاع ضرورة ان قول الحالف والله لا تغديت بعد صيرورته مسبوقا بالامر
بالتغدي لا يفهم منه عند اهل العرف الا تقييده بعدم التغدي عند ذلك القائل اصل قد اطبق جماهير العلماء على
انه لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة كما لا ريب في حجية ذلك المفهوم وفي جواز تخصيص العام بما هو حجة
من مفهوم المخالفة خلاف لكن التحقيق يستدعي بسطا في الكلام فنقول التعارض بين العام والخاص اما ان يكون بين
منطوقيهما كقولك اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فتقديم الخاص على العام في هذه الصورة مما لا خلاف فيه ولا شبهة
تعتريه لظهور قوة دلالة الخاص بحسب المتفاهم العرفي واما ان يكون بين مفهوميهما كقولك لا تكرم العلماء الا ان دخلوا الدار
واكرم زيدا العالم ان دخل في داره ومن الظاهر ان الاول يدل بمفهومه على جواز اكرام زيد العالم ان لم يدخل في الدار
والثاني يدل بمفهومه على عدم جواز ذلك الاكرام ان لم يدخل في الدار فهل هذا الا تعارض بين مفهومي العام والخاص وتقديم
الخاص في هذه الصورة ايضا مما لا اشكال فيه لان ضعف الدلالة من جهة المفهومية لما كان في الطرفين ثابتا عرى ان جهة
الخصوصية التي يكون سببا لقوة دلالة الخاص عرفا يكون سليما عن المعارض فيترجح بها اخذ الخاص وتقديمه على العام
عرفا واما ان يكون التعارض بين مفهوم العام ومنطوق الخاص كقولنا اكرم العلماء ان دخلوا داري واكرم زيدا العالم
ان لم يدخل في الدار فتقديم الخاص في هذه الصورة ايضا مما لا يحتاج الى البيان واما ان يكون التعارض بين منطوق العام
ومفهوم الموافقة للخاص كقولنا اقتل كل فاسق ولا تقل لزيد الفاسق اف وظاهر ان ذلك الخاص بمفهوم الموافقة معارض
لمنطوق ذلك العام وتقديم الخاص على العام في هذه الصورة ايضا كما يظهر من عدم الاشكال في قولك ان دخل داري
زيد لا تقل له اف تخصيص مفهومه منطوق كل من دخل داري فاطرده من سوى زيد واما ان يكون التعارض بين منطوق
العام ومفهوم المخالفة للخاص كقولنا اكرم العلماء واكرم زيدا العالم ان دخل في الدار وظاهر ان هذا الخاص يدل بمفهوم
المخالفة على عدم جواز اكرام زيد العالم ان لم يدخل في الدار فيقع التعارض بينه وبين منطوق ذلك العام فهذه الصورة
مما اختلف فيها فقيل بعدم جواز التخصيص فيها فيجب فيها الاخذ بالعام تمسكا بان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان
كان المفهوم خاصا وقيل بجوازه فالمعتبر هو ان الاجل الفهم العرفي الا ترى ان المولى لو قال لعبده اكرم العلماء ثم قال اكرم
زيدا العالم ان دخل في الدار فلا يفهم من هاتين العبارتين بحسب المتفاهم العرفي الا ترجيح احدهما وجوب اكرام من عدا

زيد

زيد من افراد ذلك العام مطلقا والاخر عدم جواز اكرام زيد العالم ان لم يدخل الدار فيكون ح قول المولى هذا في قوة
ان يقال لا يجوز لك ترك اكرام احد من العلماء مطلقا الا ترك اكرام زيد العالم ان لم يدخل الدار واذا كان بناء العرف
في المقام على ما ذكرنا فالمتبع ليس الا هو والمصير لا يكون الا اليه ووجود ذلك في الاخبار غير عزيز مثل منطوق قوله عليه السلام خلق
الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وهو ان الماء مطلقا قليلا كان او كثيرا لا ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة بل
ينجس بالملاقاة مع تغير احد اوصافه الثلثة ليصير مخصوصا بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وهو ان القليل ينجس بمجرد
الملاقاة وبعض من وافقنا في المدعى اي تقديم الخاص على العام في الصورة المفروضة احتج بان الخاص دليل شرعي عارض
مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب ولا ريب ان ذلك الجمع لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة
اقول فيه نظر اما اولا فلان حاصل ذلك الجمع ليس في الحقيقة الا طرح العام والاخذ بالخاص فيما تعارضا وبيان ذلك انه لو قيل
اكرم العلماء واكرم زيدا العالم ان دخل في الدار فلا شك ان هاتين العبارتين انما يكون التنافي بين مدلوليهما في اكرام
زيد العالم لا في غيره من افراد العام فح لو قلت بتقديم الخاص على العام جمعا بين الدليلين فنسلم لو كان العمل بالعام والخاص
ممكنا في موضوع واحد ولكن عدم امكانه ظاهر للزوم اجتماع النقيضين اعني اجتماع الاكرام وعدمه في موضوع واحد
وعمل العام في غير محل التعارض ليس من باب الجمع بين الدليلين لان الجمع بينهما فيه فرع التعارض بينهما فيه ومعلوم ان ما عدا
الخاص ليس من محل التعارض بين الدليلين فظهر ان هذا الجمع ليس الا طرح احد الدليلين اي العام والاخذ بالاخر اي الخاص
فقط لان العمل بالعام انما يصدق لو عمل به لعمومه والا فلا واما ثانيا فلان الجمع بين الدليلين المتعارضين من حيث
انه جمع مع قطع النظر عن المرجحات المعتبرة عند الشارع كموافقة الفهم العرفي ونحوه ليس عليه دليل لان القائل به اما
ان يقول ان الجمع بين الدليلين لو في التنافي بين مدلوليهما من باب التبرع المحض من غير دعوى عليه من غير ان يحمل
ما حصل من ذلك الجمع مقتضيه ومعمولا به كما هو داب الشيخ الطوسي ره في الاخبار المتعارضة فليس لنا كلام عليه واما ان
يقول ان الجمع بين الدليلين من باب التعبد بمعنى انه لازم علينا في نفسه من جانب الشرع من غير ان يحمل حاصله مقتضى
به فنطالبه بدليل من الكتاب او السنة او الاجماع او العقل مع انه معلوم انه لا شيء منها دالا على مطلبه واما ان يقول ان
الجمع بين الدليلين لاجل انه لازم على اصالته من باب التعبد المحض بل لاجل ان يحمل حاصله مقتضيه ومعمولا به فنقول ليس
هذا في الحقيقة الا تخريبا للدين وتضييع شريعة سيد المرسلين لانه على زعمك الفاسد لو دار الامر بين الامر والنهي كما لو ورد
اغتسل في يوم الاحد مثلا ثم ورد لا تغتسل فيه مثلا فيجب ح حمل الامر على مطلق الاذن وحمل النهي على مطلق المرجوحية من
باب الجمع بين الدليلين فيحصل منه الكراهة مع ان هذا الحمل لم يرض به صاحب الشريعة قطعا لانه ليس مفضيا الا الى الهرج
والمرج في الدين كما لا يخفى على المتدينين فتدبر في المقام فانه جدير بالتامل التام اصل لا ريب في جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع المحقق ولا بالمتواتر اللفظي ولا المعنوي واما الاشكال في جواز تخصيص الكتاب بالخبر
الواحد بناء على حجيته اما وصفا او تعبدا وهم فيه على اقوال خمسة الاول الجواز مطلقا كما عن كثير من المحققين الثاني المنع
منه مطلقا كما عن بعضهم الثالث الجواز ان خص قبله بدليل قطعي كالاجماع مثلا والا فلا الرابع التفصيل بين ما اذا خص
قبل بمنفصل قطعيا كان او ظنيا فيجوز والا فلا الخامس التوقف كما نسب الى المحقق ويحتمل كون مذهبه المنع مطلقا والعجب
من المانعين والمتوقفين حيث انهم كيف يعملون بالاخبار الاحاد مع انكارهم تخصيص الكتاب بها او توقفهم فيه فان
جل اخبار الاحاد مخالف للكتاب ولا اقل في اصل البرائة والاباحة المستفادين من الكتاب العزيز مثل قوله تعالى لا يكلف الله

نفسا الا ما اتيها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فانه لو عمل بتلك الاخبار المتكثرة يلزم مخالفة الكتاب
وتخصيصه بها والا فلا فائدة في اثبات حجيتها كما لا يخفى والتوجيه بانهم يمنعون تخصيص الكتاب بالخبر الواحد و
دفع اليد عن قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها بسبب اخبار الاحاد الدالة على حكم شرعي مخالف للاصل المستفاد
من الاية ليس من هذا القبيل بل هو من قبيل التخصص اذ على فرض حجية اخبار الاحاد كان مفاديها داخلة تحت قوله
ما اتيها فلا معارضة بينهما ولا مخالفة اصلا كما لا يخفى حسن في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها حيث لا ينافيها
الاخبار المذكورة اصلا ولكن لا يتم هذا التوجيه بالنسبة الى قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا لان مقتضى ظاهر الاية هو
حلية جميع ما في الارض واباحتها مع ان الاخبار الاحاد مخالفة لهذا الاطلاق فالعمل بها لا يمكن الا بعد تخصيص الاية وليس هذا
من قبيل التخصص كما كان في الاية الاولى كذلك وبالجملة مقتضى قولهم ان الكتاب لا يخصص بالاخبار الاحاد هو طرح الاخبار
المخالفة للاية المذكورة والعمل بمقتضاها ومقتضى قولهم ان الاخبار حجة هو العمل بمضمونها فكيف التوفيق بين الكلامين
لا يقال هذه الاية الشريفة قد خصص بمخصص قطعا والعام المخصص غير حجة في الباقي ولهذا لم يعمل بمقتضى الاية لا لاجل انها فلا بد
من العمل بهذه الاخبار المذكورة وعلى هذا وجه الجمع بين كلاميهم لانا نقول بعد تسليم اجمال الاية لم يعلم مخالفة الاخبار
لها ولا حصول المعارضة بينهما اصلا والكلام على تقدير التعارض وحصول المخالفة وكيف كان فالمعتمد هو الجواز مطلقا
وفاقا لكثير من المحققين مطلقا سواء قلنا بحجية الاخبار الاحاد وصفا او تعبدا وسواء كان مدرك التعبد هو الاجماع او
الايتين الشريفتين وذلك لوجوه الاول الدليل العقلي المسمى عندهم بالدليل الرابع ويمكن تقريره بوجهين الاول
انا نقطع بكون كثير من الاخبار الخاصة المعارضة لعام الكتاب مطابقا للواقع ونفس الامر وح فلو بنينا الامر على
طرح الجميع يلزم القطع بمخالفة ما ثبت في الواقع ونفس الامر فالاخذ بعام الكتاب مطلقا في جميع الموارد وطرح الاخبار
الخاصة المعارضة له كذلك يستلزم القطع بالخروج عن الدين وتضييع سنة سيد المرسلين وهو ظاهر لم يحتج
الى الاظهار بطلانه فالسلب الكلي في المقام كما هو المنقول عن بعضهم ممتنع قطعا وجدا وحيث ثبت بطلان ذلك فيدور
الامر بين الاخذ بالاخبار الخاصة في موارد التعارض بطريق الايجاب الكلي كما هو مقتضى القول الاول او الاخذ ببعض
دون بعض بطريق التعيين او الاخذ بها كذلك لكن بطريق التخيير المستلزم لكون المكلف به هو العمل بالكلي اي ببعض
الاخبار من غير كون المطلوب هو الايجاب الكلي او الايجاب الجزئي فبعد القطع بثبوت تكليف لنا في خصوص المسئلة
وارتفاع السلب الكلي في جانب الاخبار الخاصة بمعنى رفع اليد عنها بالمرة والاخذ بعام الكتاب يدور الامر بين امور
ثلثة من الايجاب الكلي في جانب الاخبار الخاصة اي العمل بها في جميع موارد التعارض وتقديمها على عام الكتاب
في موارد التعارض والتبعيض التعييني بمعنى العمل ببعض معين دون اخر والتبعيض التخييري بمعنى العمل ببعض منها اي
بعض كان نظرا الى فرض كون المامور به هو الكلي فتعيين احدهما وترجيحه على الاخر يحتاج الى مرجح شرعي ولم يكف
المرجح الاعتباري الذي لم يثبت اعتباره من جانب الشارع كالاخذ بالاخبار الخاصة التي صارت معمولة بها
عند المشهور في مواردها المخصوصة وطرح الباقي والاخذ بعام الكتاب اعتمادا على هذا المرجح الاعتباري اذ لا
دليل على اعتبار هذا الظن ولو من باب المرجحية والتمسك في اعتباره بالاخبار الحاكمة بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب
نظرا الى ان المورد لا يخصص الجواب في سد لان هذه القاعدة وان كانت مسلمة عندنا لكن ما نحن فيه ليس كذلك
لان تخصيص الاخبار الامرة بالاخذ بما اشتهر بخصوص ما اذا حصل التعارض بين الروايتين ليس من قبيل تخصيص عموم

الجواب

[illegible]

الجواب بالمورد بل هو من قبيل تخصيص العموم بالمورد وبينهما فرق لا يخفى على من له ادنى تامل وفطانة وحيث لا مرجح
شرعي في البين ينبغي الاخذ بالايجاب الكلي اي العمل بتلك الاخبار الخاصة في موارد التعارض مطلقا اي في جميع الموارد
لانه موجب لحصول القطع بالامتثال اي الاتيان بما هو المكلف به المشتبه بين امور ثلثة وهو الايجاب الكلي والتبعيض
التعييني والتخييري بعد ظهور فساد السلب الكلي لانه ان كان المكلف به هو الاول فقد حصل وان كان غيره من الاخيرين
فقد حصل ايضا لتحققهما في ضمن الايجاب الكلي فالعمل به انما هو من باب المقدمة وكونه رافعا للاشتغال اليقيني لا
لاجل ان معه مرجحا اجتهاديا وبالجملة المرجح الشرعي مفقود في البين لاحد الطرفين كما ذكرنا ونظيره ما نحن فيه هو طرف
القبلة المشتبهة بين جهات اربع فان التكليف هنا ثابت قطعا والمكلف به مشتبه في البين فلا بد من الاتيان بالصلوة
في جميع الاطراف اذ به يحصل القطع بالبرائة المسببة عن القطع بالاشتغال ولو كان الظن في المقام ان ظن بان احد
الاطراف طرف القبلة غير جائز لما لم يثبت اعتباره شرعا خصوصا او عموما فترجيح الطرف المظنون بالظن الذي لم يثبت
اعتباره شرعا على غيره من الاطراف الموهومة ترجيح بلا مرجح كما ان ترجيح احد الاطراف على الاخر مع المساواة ترجيح
بلا مرجح وتحكم صرف لم يرض به العقل فلم يرض به الشرع ايضا ولما كان المكلف به فيما نحن فيه مشتبها بين امور ثلثة
ولا مرجح شرعي في البين فلم يمكن الترجيح في البين لحصول مفسدة الترجيح بلا مرجح فلا بد من الالتزام الاخذ بالايجاب
الكلي الذي من جملة الاحتمالات المذكورة اذ به يحصل القطع بالامتثال فان قيل ان العقل الذي يحكم به العقل القاطع
انما هو الاخذ بشيء لم يقطع معه بمخالفة الواقع لا الاخذ بشيء يحصل معه القطع بعدم المخالفة الواقعية النفس الامرية وهذا
كما يحصل بالايجاب الكلي الذي هو احد المحتملات التي يحتمل كون احدها مكلفا به كذا يحصل بالتبعيض التعييني والتخييري اذ
بهما ايضا لم يحصل القطع بالمخالفة كما لا يخفى قلنا هذا الكلام فاسد جدا اذ العقل لم يحكم بلزوم الاخذ بما لم يحصل معه القطع
بالمخالفة الواقعية حتى يقال بتسوية الاحتمالات المذكورة فيه نعم ان حكم بذلك لكان الحق هو ما ذكره القيل بل العقد الذي
يستقل فيه العقل القاطع ويحكم به انما هو رفع السلب الكلي اي رفع اليد عن الاخبار الخاصة مطلقا والاخذ بعام الكتاب كذلك
واما ان اللازم بعده هل هو الاخذ بشيء يحصل معه القطع بعدم المخالفة الواقعية او شيء لم يحصل معه القطع بالمخالفة
فلا يستقل فيه العقل ولم يحكم بشيء من الطرفين بل هو متحير في البين ولما قطعنا بالتكليف في خصوص المقام وكان المكلف
به مشتبها بين الاحتمالات المذكورة لا بد من الاخذ بشيء يحصل معه القطع بالبرائة الذي يقتضيه القطع بالاشتغال وهذا
الشيء في المقام ليس الا خصوص الايجاب الكلي الذي هو من احد المحتملات المذكورة ومن هذا القبيل القبلة المشتبهة
ايضا ومما حققناه يبين ضعف مقالة من حكم بتسوية تقليد الحي والميت تمسكا بان العقل يحكم بعدم وجوب الاجتهاد
عينا ولزوم التقليد في الجملة فالمكلف مخير بين تقليد الحي والميت اذ الامر بالكلي يستلزم التخيير بين الافراد ووجه الضعف
ان العقل يحكم في المقام بعدم وجوب الاجتهاد عينا وبعد لم يحكم بشيء اصلا وح فيجوز القول بان التكليف ثابت علم
تردد ان تقليد الحي بخصوصه لم مطلق التقليد ولو كان تقليد الميت والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال
وهذا لم يحصل الا بعد تقليد الحي بالاتفاق على حصول البراءة به واما تقليد الميت فمحل خلاف بينهم فكيف يحصل به القطع
بالامتثال الرافع للقطع بالاشتغال فلا وجه لما ذكره الثاني اجراء الدليل الرابع في البين بان يقال نحن نقطع بثبوت
ما هو مطابق للواقع بين العمومات الكتابية والاخبار الخاصة لا في خصوص الاخبار الخاصة كما هو مقتضى التقرير
الاول وح فنقول نحن نقطع بثبوت ما هو مطابق للواقع في البين اي مضامين الاكثر مطابق للواقع فلا بد من

عقيلها ولا شك ولا شبهة في انسداد باب العلم بالنسبة اليها فالتكليف بها تكليف بما لا يطاق فالمختار العمل بالظن
فيها وذلك اما بطريق الايجاب الكلي في طرف العمومات او التسوية بينها وبين الاخبار الخاصة او التبعيض او التخيير
او الايجاب الكلي في طرف الاخبار الخاصة اما الاول فبط والا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح لان الظن
في طرف الاخبار الخاصة نظرا الى قوة دلالتها بالنسبة الى العمومات وكذا الثاني والا يلزم التسوية بين الراجح و
المرجوح وهو بط كالاول وكذا الثالث والرابع والا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ من جملة الاحتمالات هو الايجاب الكلي
في طرف الاخبار الخاصة فيؤخذ به لانه رافع للاشتغال اليقيني بخلاف التبعيض في البين وهو المطلوب الثاني من الا
هو انا نقول مع قطع النظر عن القطع بكون مضامين اكثر الاخبار الخاصة مطابقة للواقع او القطع بكون الاكثر في البين
مطابقا للواقع انه لا شك ولا ريب في كوننا مكلفين اما بالعمل بعمومات الكتاب او الاخبار الخاصة ولما اشتبه الامر
علينا ناخذ بالاخبار الخاصة ونعمل بها لوجود المرجح وهو ذهاب الاكثر اليه الثالث انه لا شك ولا ريب انه اذا دليلان
تعارضا واحدهما خاص والاخر عام والعرف يفهمون التخصيص في البين سيما مع شيوع التخصيص في العمومات الا ترى انه
اذا قال السيد لعبده اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العادل واعمل به ثم جاء وعاقبه واحتج بان السيد قال لا تكرم زيدا
العالم فعمل به قطعا وما ذلك الا لفهمهم ورود هذا الخبر الخاص على العام الذي سموه صحة والمنكر مكابر جدا ثم هذا على
طريقة الوصفيين القائلين بحجية اخبار الاحاد لكونها مفيدة للظن بالحكم الواقعي واما على طريقة التعبديين
فالحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ايضا اما اذا كان دليلهم على حجيتها هو الاية فظاهر لدلالتها على اعتبارها في
المقام ايضا واما اذا كان دليلهم عليها هو الاجماع فلحصول الاجماع في البين يعني ان الاجماع منعقد على لزوم العمل
فيما بين العمومات الكتابية والاخبار الخاصة والظاهر انه لا قايل بالتوقف في المسألة الا ما نسب الى المحقق وهو خطأ
بل هو قائل بالمنع مط وحيث يجب العمل فيتم الايجاب الكلي في طرف الاخبار المذكورة بالمقدمات السابقة فتدبر جيدا
تفهم ثم ان هنا اشكالا يرد على كل من يقول بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد من الوصفية والتعبدية وهو ان الاخبار
الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر
الكتاب بالخبر الواحد والجواب عنه اولا بان تلك الاخبار انما تشمل المخالفة الكلية وهي رفع حكم الكتاب كليا
والاخبار الخاصة انما ترفع البعض كما لا يخفى فان الاخبار المذكورة لم تشمل اليها اذ الظاهر من لفظ المخالفة هو المخالفة
الكلية اللهم الا ان يدعى التواطئ في المقام وهو بعيد وثانيا ان تلك الاخبار انما وردت في خصوص علاج التعارض
بين الروايتين المرويتين عن الائمة والكلام في المقام انما هو في تعارض الخبر والكتاب وفي ان خاص الخبر هل يعارض
عام الكتاب ويخصصه ام لا وبينهما بون بعيد لا يقال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد لانا نقول ليس هنا تخصيص العموم
بالمورد بل تخصيص العموم بالمورد اذ لا يفهم العموم من الجواب عرفا وعادة الا بقيد المورد وثالثا ان تلك الاخبار مختلفة
معارضة بمثلها من الاخبار الدالة على تقديم العرض على مذاهب العامة والاخذ بما هو المخالف لهم والنسبة بينهما
عموم من وجه لدلالة الاخبار الاولى على لزوم طرح مخالف الكتاب وافق العامة ام خالفهم ودلالة الاخبار الثانية
على لزوم الاخذ بما خالف العامة وافق الكتاب ام خالف وح فلم يعلم ان المناط هل هو مخالفة الكتاب ام موافقة
العامة او هما معا فكيف يصح التمسك باطلاق تلك الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب على الاطلاق وان خالف
العامة ورابعا ان العمل بهذه الاخبار يستلزم عدم جواز العمل بهذه الاخبار وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل بيان

ذلك

۴۸

ذلك ان من جملة الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد هو اية النبأ والنفر ومقتضاها انما هو حجية الخبر الواحد
مطلقا عارض الكتاب ام لم يعارضه والعمل بهذه الاخبار يستلزم تخصيصها بالخبر المخالف للكتاب فهذه الاخبار في مخالفة
لعموم الكتاب فيجب طرحها اللهم الا ان يقال بورود هذه الاخبار على عموم الكتاب ثم التخصيص عرفا وهو بعيد
وخامسا ان الاستدلال بهذه الاخبار انما يتم مع قطع النظر عما ذكر على تقدير دلالتها على اعتبار المرجحات لكونها
جميعها من باب التعبد الصرف ولو حصل الظن على خلافها واما على فرض دلالتها على اعتبارها من باب الظن المطلق
او الخصوص او من باب التعبد المقيد بما دام لم يحصل الظن على خلافها فلحصول الظن في جانب الاخبار الخاصة
المعارضة لعموم الكتاب لقوة دلالتها بالاضافة الى عام الكتاب ولا يخفى ان كون الدلالة من باب الاولى بعيد
فهمه من الاخبار المذكورة وسادسا انا قد اثبتنا حجية الاخبار الخاصة في مقابل الكتاب بالدليل العقلي القطعي و
غاية ما يستفاد من هذه الاخبار هو الظن ومن المعلوم ان الظن لا يقاوم القطع فلا بد ان يطرح او يخصص بصورة
المناقضة فلا فائدة في التمسك بها اصلا احتج المجوزون بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان
ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام يلزم بطلان الخاص والغائه بالمرة وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه
من كونهما دليلين واما ثانيا فلان بناء العمل على الخاص ليس جمعا بين الدليلين واعمالا لهما اذ على تقدير بناء العمل
على الخاص يلزم الغاء مدلول العام لان مدلوله هو العموم وهذا مناف لتخصيصه ببعض الافراد كما هو مقتضى العمل بالدليل
الخاص كما ان العمل بالعام يلزم الغاء الخاص من دون تفاوت واما ثالثا فلان مرادهم من الاولوية هو
الوجوب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض الاية وح فنقول لا دليل شرعي دال على وجوب هذا الجمع
اما مطلقا او شرطا لو لم نقل بدلالة الدليل على خلافه فان الجمع التبرعي حسن كما فعله الشيخ في التهذيب لحفظ [...]
ذلك كما نقل عنه واما رابعا فلانه ان كان المناط في المقام هو مجرد امكان الجمع بين الدليلين بما هو جمع
لما انحصر الجمع فيما ذكره وهو بناء العام على الخاص لامكان الجمع بوجه اخر وهو حمل الامر في الخاص على التهديد
مثلا بان يقال المراد من قوله اكرم زيدا العالم بعد قوله لا تكرم العلماء هو التهديد وايقاع المكلف في الخوف والكلفة
عليه لان اكرام زيد الذي هو من احد افراد العام اللهم الا ان يقال ان مرادهم من الامكان في المقام هو الامكان
العرفي دون مطلق الامكان وهو مشكل فيما ذكر لعدم اشتمال الروايات على هذا الجمع وان امكن عقلا هذا ما يرد على القائلين
بان الجمع اولى من الطرح اجمالا وسنبين فساد هذا على وجه التفصيل انشاء الله تعالى ثم احتج المانعين بوجهين الاول ان
الكتاب قطعي والخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته فيلغى وفيه انه ان اريد بقطعية الكتاب قطعية
دلالته فواضح البطلان وان اريد بقطعيته قطعية صدوره فلا يجدي لانه كما ان الكتاب قطعي الصدور كذلك الخبر الخاص قطعي
الدلالة بالاضافة الى العام الكتابي فهو نص بالنسبة اليه والعام ظاهر وان كان الخاص محتملا للمجازية والخروج
عن ظاهره في حد نفسه ولكنه نص اضافي فهذا الاحتمال منتف فلا يرد ح ما يمكن ان يقال كما ان العام ظني
الدلالة كذا الخاص فلا رجحان له عليه ووجه عدم الورود هو انه وان كان الخاص ظني الدلالة في حد نفسه لكنه
قطعي الدلالة بالنسبة الى العام كما لا يخفى الثاني انه لو جاز التخصيص بالخبر الواحد لجاز النسخ به ايضا وهو بط اما
الملازمة فلانه ان كان المناط في جواز التخصيص هو الفهم العرفي ففي النسخ ايضا موجود وان كان المناط هو
وصف التخصيصية ففي النسخ ايضا موجود لانه ايضا تخصيص لكنه تخصيص في الازمان والتخصيص المصطلح تخصيص

الافراد وان كان اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص ففي النسخ ايضا موجود واما بطلان التالي فبالاتفاق
وفيه منع الملازمة لو لم يثبت فهم العرف على جواز النسخ ومنع بطلان التالي ان ثبت قولك هذا بط بالاجماع
قلنا هذا هو الفارق ولولاه لقلنا بالجواز كالتخصيص وقد يقال بان الفارق بينهما بعد تسليم الملازمة هو ان
التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص وفيه ان التمسك بالغلبة حسن ان
لم يثبت فهم العرف على جواز النسخ واما بعد تسليم الملازمة لذلك لا وجه لهذا التمسك اصلا لعدم مقاومة الغلبة
للفهم العرفي فتم وقد تصدى صاحب المعالم في ابداء الفرق بينهما بعد تقريره بان الاجماع هو الفارق بان التخصيص
اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي ايضا وقد يوجه الاهونية بوجهين الاول ان
التخصيص دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع المدلول المعمول عليه ومن الظاهر ان الدفع اسهل من الرفع وفيه
اولا انه لا معنى له في احكام الله تعالى اذ لا يصعب عليه شيء ابدا ولا يتصور بالنسبة اليه تع الاهونية والعدم وثانيا
انه لا معنى له بعدما ثبت الفهم العرفي على جواز النسخ وهذا واضح وبالجملة كون الشيء اصعب من الاخر لا يقتضي عدم [...] عن
اللفظ وحمله عليه الثاني ما نسب الى المحقق الشيرازي وهو ان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الحدوث
واما في عدمه فلم يحتج الى العلة بل يكفي فيه عدم العلة والا يلزم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم لو فرضنا انتفاء علتيهما
في البين وهي غير معقولة فرفع [...] حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة اخرى و
يرد عليه ما اوردناه على التوجيه الاول فانه مشترك الورود بينهما مضافا الى ان ما ذكره موقوف على عدم احتياج الباقي
في البقاء الى المؤثر الجديد وهو مم وقد يقال في بيان الفارق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على
جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض او لا وارد عليه بان ذلك تحكم
من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا ثم انه ان اريد مجرد الامكان وان اريد
الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا ممنوع لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن
تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله الى ما قرره بعضهم من ان الخاص ظني والعام قطعي
فلا يقاومه الا مع ظهور منقصته وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية [...]
والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وضعفه ظاهر بما مر ثم حجة المتوقف وجود تصادم
الادلة الظنية وعدم المرجح في البين والجواب انا قد بينا حجية الاخبار الخاصة في مقابل الكتاب فيبطل وجه التوقف
اعتمادا على ما ذكرنا اصل في تحقيق بناء العام على الخاص اعلم ان العام والخاص الصادرين من الشرع اما ان يتوافقا
في الحكم ايجابا وسلبا كقولك اكرم الرجال واكرم زيدا او يتنافيا في الحكم بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والاخر على حكم سلبي
كقولك اكرم الشعراء ولا تكرم زيدا الشاعر ففي الصورة الاولى وجب العمل بالعام والخاص معا بلا خلاف عند اصحابنا الا
من شذ وندر من العامة والسنة وجوب العمل بهما ظاهر [...] ان امتناع الجمع بين الدليلين عملا انما يكون فيما اذا كان
بين مدلوليهما تناف [...] في المسألة [...] الا ان يكون قائلا بمفهوم اللقب
فح يمكنه القول بان المولى اذا قال لعبده اخلع القادم ثم قال اخلع زيدا التاجر [...] ذلك العام مخصوصا بذلك الخاص
اي حكم على باقي افراده بنقيض حكم ذلك الخاص نظرا الى اعتبار مفهوم اللقب فان قلت قولكم الا ان يكون قائلا بمفهوم
اللقب ممنوع لجواز ان يكون المخالف في المسألة ممن لا يقول بحجية مفهوم اللقب نوعا مع قوله بها في الصورة المفروضة

التي

۴۹

التي نحن بحثنا من حالها ولا منافاة لعدم تواردا القولين المتنافيين في المحل الواحد كما ترى قلنا اولا انا لم نكن
بصدد نفي المخالف في المسألة حتى من المخالفين لان فينا ليس من خالفنا في المسألة كما صرح به الشهيد الثاني في تمهيده
وكفاه شاهدا عدم وجود من قال بعدم حجية مفهوم اللقب في اصحابنا الا في هذه الصورة بل كل من قال بعدم حجية
اللقب قال به حتى في هذه الصورة وثانيا ان هذه الصورة بناء على حجية ذلك المفهوم تكون العام والخاص فيها
متنافيين في الحكم لان العام في هذه الصورة ليس مما يصير مخصوصا بمنطوق الخاص الذي يكون موافقا له في
العام بل يصير مخصوصا بمفهومه الذي يكون منافيا لمنطوق العام فيرجع مآل الكلام في المقام الى مسألة تخصيص
منطوق العام بمفهوم المخالفة للخاص وتحقيقها مر فتدبر واما في الصورة الثانية فتحقيق الحق فيها يحتاج الى
طي مراحل الاول في بيان استيفاء الاقسام التي يمكن تصورها في المقام وان كان بعضها غير واقع في نفس الامر والواقع
فنقول العام والخاص المتنافيان اما ان يكونا قوليين او فعليين او تقريريين او يكون العام قولا والخاص فعلا او بالعكس او
يكون العام قولا والخاص تقريرا او بالعكس او يكون العام فعلا والخاص تقريرا او بالعكس فهذه اقسام تسعة ثم نقول العام
والخاص المتنافيان اما ان يكونا مجهولين صدورا او معلومين كذلك او يكون الخاص معلوما بحسب الصدور والعام مجهولا
او بالعكس فهذه الاقسام الاربعة تضرب في الاقسام التسعة السابقة فيصير حاصل ذلك الضرب ستة وثلثين ثم نقول ايضا
العام والخاص اما ان يكونا من الكتاب او من السنة او من الامام عم او يكون العام من الكتاب والخاص من السنة
او بالعكس او يكون العام من الكتاب والخاص من الامام او بالعكس او يكون العام من النبي والخاص من الامام
او بالعكس فهذه الاقسام التسعة تضرب فيما حصل من الضرب السابق فيصير حاصل الضرب اربعة وعشرين وثلثمائة
ثم نقول ايضا العام والخاص اما ان يكون تاريخهما معلوما او مجهولا او يكون تاريخ العام مجهولا والخاص معلوما
او بالعكس والقسم الاول من هذه الاقسام الاربعة ينقسم الى اقسام ثمانية لان العام والخاص من هذا القسم اما ان
يكونا مقترنين او منفصلين وعلى الاول اما ان يكون الاقتران بينهما حقيقيا او عرفيا وعلى الثاني اما ان يكون العام
مقدما والخاص مؤخرا او بالعكس وكل واحد من هذين القسمين ينقسم ايضا الى اقسام ثلثة لان ما يكون متاخرا من
العام والخاص اما ان يعلم صدوره قبل حضور وقت العمل بالمتقدم او بعده او نشك فهذه هي الاقسام الثمانية
للقسم الاول وكذا القسم الثاني من هذه الاقسام الاربعة اي العام والخاص اللذين يكون تاريخهما مجهولا ينقسم
الى اقسام اربعة لان الجهل بحال هذا القسم اما ان يكون من جميع الوجوه بمعنى انا لا نعلم هل المقدم هو العام او الخاص
او يكونا مقترنين او من بعض الوجوه كان يكون العلم حاصلا بعدم اقترانهما لكن نشك في التقديم والتاخير او كان العلم
حاصلا بعدم تقدم الخاص على العام لكن نشك في ان الخاص هل هو مقارن للعام او مؤخر عنه او حصل العلم بعدم تاخر
الخاص لكن نشك في انه هل مقارن للعام او مقدم عليه فهذه هي الاقسام الاربعة للعام والخاص اللذين يكون
تاريخهما مجهولا ثم بعد ملاحظة انضمام هذه الاقسام الاربعة الى الاقسام الثمانية الحاصلة للعام والخاص اللذين يكون
تاريخهما معلوما مع ملاحظة القسمين الاخيرين اعني ما يكون فيه تاريخ العام مجهولا والخاص معلوما او بالعكس يصير عدد
الاقسام اربعة عشر ثم نضرب هذه في اربعة وعشرين وثلثمائة فيصير حاصل ذلك الضرب ستة وثلثين وخمسمائة و
اربعة الاف ثم اذا عرفت ما ذكر فاعلم ان ما يظهر من عبارة اكثر العلماء من ان التقارن الحقيقي لا يتصور الا في فعل
لزم مع قول عام منزل عن التحقيق لان التقارن الحقيقي يتصور ايضا بين القوليين مثلا ان يصدر من النبي عم عام في زمان

بعيد في ذلك الزمان خاص من امير المؤمنين ع وكذا يتحقق ذلك التفارق بين الفعل العام والقول الخاص مثل
ان يلبس المعصوم ع الحرير في الحرب ويقول في هذه الحال لا تلبسوا الحرير في الصلوة مثلا لان تلبسه ع الحرير في الحرب يظهر
منه جوازه في غير الحرب من الصلوة وغيرها فذلك الفعل اعم من حيث المذكور الذي يكون معارضا له ظاهرا وبالجملة فهذه
التفاصيل بين اكثر هذه الاقسام لا يخفى عند المتامل فتامل في المرحلة الثانية في تحقيق محل النزاع اعلم ان محل التشاجر في
هذه المسئلة مختص بالعام والخاص المطلقين خلافا للمدقق الشيرواني حيث زعم ان محل النزاع اعم منه ومن العام
والخاص من وجه متمسكا بشواهد سيجيء الاشارة اليها لنا وجوه ساطعة الاول ظهور كلمات القوم في عنوان المسئلة
فيما اخترنا بحيث لا يتبادر منها الا ما ادعينا بل نقول ان لفظي العام والخاص من غير تقييدهما بالمطلق حقيقة
في العام والخاص المطلقين ومجاز في العام والخاص من وجه فيما هو الاعم منهما للتبادر وصحة سلب ذينك اللفظين
عن العموم والخصوص من وجه وحالهما كحال لفظ الماء بالقياس الى المطلق والمضاف لانه حقيقة في المطلق للتبادر
ومجاز في المضاف لصحة السلب ولو سلمنا ان ذينك اللفظين ليسا موضوعين للمطلقين بل للقدر المشترك
بينهما وبين العام والخاص من وجه فلا نسلم انهما ينصرفان عند الاطلاق الا الى ما ادعيناه بل نقول انهما با
لقياس الى العموم والخصوص من وجه يكونان مشككين بالتشكيك المضر الذي يكون سببه عدم ارادة العموم والخصوص
من وجه منهما ميتا ولو سلمنا ان الامر ليس بتلك المثابة فلا اقل من كون ذينك اللفظين مشككين بالقياس الى العموم
والخصوص من وجه بالتشكيك المضر الاجمالي فيكون دلالتهما على العموم والخصوص من وجه في درجة الاجمال فمن اين
يثبت دعوى التعميم في محل النزاع الثاني ظهور كلمات العلماء في بيان احكام تلك المسئلة فيما ادعيناه حيث قالوا ان
العام ان كان مقدما على الخاص فحكمه كذا وان كان الخاص مقدما فحكمه كذا فالظاهر من كلماتهم هذه انه لم يريدوا
بالعام الا العام المتمحض في العمومية من غير شائبة خصوصية فيه وكذا لم يريدوا بالخاص الا الخاص الخالص في الخصوصية بالقياس
الى العام الذي ذكر في مقابله وان كان عاما في نفسه الثالث ان العلماء قد صرحوا بان المراد بحمل العام على الخاص كون
الخاص مبينا لما هو المراد من العام وحاصله العمل بالعام في غير مورد التعارض وبالخاص في نفس ذلك المورد ومعلوم
ان العمل بالخاص لا يتصور بين العام والخاص من وجه وان شئت توضيح المرام فلنات لك بمثال فنقول اذا قيل لا تشتر
كل حيوان واشتر كل ابيض فيكون الحيوان الابيض مورد التعارض بين هذين العامين ح الحال لا يخلو من امور اما ان
لا يخصص جهة عمومية احدهما بجهة خصوصية الاخر او يخصص جهة عمومية قولنا لا تشتر كل حيوان بجهة خصوصية قولنا
واشتر كل ابيض او بالعكس او يخصص جهة عمومية قولنا كل واحد منهما بجهة خصوصية الاخر ولا سبيل الى الاول لانه خارج عما
هو المقصود في المقام لان ما نحن بصدده هو كون جهة خصوصية الخاص مبينا لما هو المراد من العام وهذا لا يتصور الا
بالتخصيص ولا سبيل الى الثاني لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح ولا الى الثالث لانه ملزوم للتناقض في مورد التعارض اي الحيوان
الابيض بحيث يصير مرجع الامر الى وجوب شرائه مورد التعارض وحرمته فتدبر الرابع ان اشهر ما استدل به في بناء العام على
الخاص ان العمل بالعام يوجب الغاء الخاص بالمرة بخلاف ما لو عمل بالخاص فانه لم يوجب الغاء العام بالكلية ومعلوم
ان حاصل هذا الاستدلال ليس الا العمل بالخاص في مورد التعارض وقد عرفت ان العمل بالخاص في العموم و
الخصوص من وجه غير ممكن لما مر انفا الخامس ان من جملة تمسكهم في حمل العام على الخاص كون العام ظنيا والخاص قطعيا
بالاضافة الى العام لقوة دلالته على مورد التعارض فلو لم يخصص العام بالخاص لبطل القطعي بالظني وهو باطل وانت خبير

بان العام والخاص من وجه ليس احدهما اقوى دلالة من الاخر حتى يقال ان الاقوى قطعي بالقياس الى غيره بل يكون
كل منهما ظنيا من غير تامل فظهر ان هذا الاستدلال غير مناسب ايضا للتعميم في محل النزاع ثم اذا قد عرفت ان تخصيص محل النزاع
بما ادعينا مقرون بالصواب فاعلم ان الخصم في المسئلة استشهد على ما ادعاه من تعميم محل النزاع بشواهد منها
ما ذكره صاحب المعالم في حواشيه على المعالم حيث قال من الادلة على ما صرنا اليه انه لو لم يخصص العام المتاخر بالخاص
المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل ثم قال واما عدولنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض الصور وهي ما يكون الخاص
فيه خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا فقال الخصم ان
هذه العبارة ظاهرة بل صريحة على ان صاحب المعالم بنائه على تعميم محل النزاع وتعميم دلالتها على التعميم استادنا الشريف
دام ظله العالي لكن اعترض على صاحب المعالم من وجه اخر وهو ان ما جعله صاحب المعالم سببا للعدول من ذكر هذا الدليل
في الاصل ليس الا احقية من المدعى مع ان هذا موجود بعينه في الدليل الذي اختار ذكره من الاصل من غير تفاوت
فتحقيقا مما في الاصل ورد له ما في الحاشية مع اشتراكهما في الاحقية من المدعى مما لا وجه له ثم قال دام ظله ان الانصاف الا
ان صاحب المعالم قد خبط في المقام حيث زعم التعميم في محل النزاع كما هو صريح عبارته في تلك الحاشية ووجه الخبط
ما مر من الادلة الدالة على تخصيص محل النزاع ومنها ما رأى من التعميم في بعض مباحث التخصيص فحكم بثبوت التعميم
ثمة بثبوته في مسئلتنا اما ثبوته ثمة فلانهم قد تمسكوا في مقام جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل
والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان مفاد الاية الاولى ان الحامل مدة عدتها وضع
حملها اعم من ان يكون توفي عنها زوجها ام لا ومفاد الاية الثانية وجوب تربص المرأة اربعة اشهر وعشرا سواء
كانت حاملا ام لا واما استلزام التعميم في مبحث جواز التخصيص للتعميم في مسئلتنا فلانها من مباحث التخصيص على ما
عرفت في محله ليس الا قصر العام او ما هو بمنزلته على بعض ما يتناوله وعين بناء العام على الخاص ليس الا هذا والجواب عنه انا
وان سلمنا انها من مباحث التخصيص لكن الفرق بينهما بحسب المقصود والمراد ظاهر لان المقصود من التمسك بهاتين
الايتين في مقام جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ليس الا مجرد اثبات اصل جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وان كان التخصيص
بهما وفق المرجح الخارجي ردا على من يدعي منع تخصيص الكتاب بالكتاب وكونهما من الايتين من قبيل العموم والخصوص
من وجه ليس بمحط نظر المتمسك اصلا وهذا بخلاف ما هو المقصود في مسئلتنا لان المقصود فيها ليس الا في كيفية
بناء العام من حيث هو عام على الخاص من حيث هو خاص مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية هنا على مذاق العامة
واما على مذاق فقهائنا معاشر الامامية فلسنا نقول بتخصيص احدى الايتين بالاخرى بل نقول بالعمل بكلتيهما معا في مقام
للاجماع القاطع وللاخبار المعتبرة الدالة على اعتبار ابعد الاجلين فنجمع بين الايتين بلا ريب وشين نعم العامة قد بنوا
امرهم اولا على توجيه عموم اية اولات الاحمال باقترانها بالحكمة ثم اختاروا تخصيص الاية الاخرى بها ومما يمكن ان يتمسك
الخصم به عدم تعرضهم لكيفية التعارض بين العام والخاص من وجه على حدة في مبحث لكن الجواب عنه ان العلماء وان لم يتعرضوا لها
في مباحث التخصيص لكن قد ذكروا حكمها في مبحث التعادل والتراجيح هذا تمام الكلام في المرحلة الثانية واما الكلام
في المرحلة الثالثة فهو ان الذي له مدخل تام في معرفة كيفية بناء العام على الخاص فيما بين الاقسام المذكورة
في المرحلة الاولى هو العلم بتاريخي العام والخاص والجهل بهما او باحدهما فنقول اذا ورد عام وخاص متنافيا
الظاهر وعلم تاريخهما بالاقتران الحقيقي بينهما كان يكون احدهما صادرا من معصوم في زمان صدور الاخر من معصوم اخر

وان التخصيص حجة

في نفس ذلك الزمان فيحمل العام على الخاص بلا خلاف معروف عند الخواص لان دلالة الخاص على مورده اقوى من
دلالة العام عليه بحسب المتفاهم العرفي فيكون ارجح والعمل به واجب وكذا العمل بالعام فيما عداه لخلوه عن المعارض
وقد نقل عن الحنفية القول بالتعارض بينهما الموجب للتساقط او التوقف وكون سبيل تعارضهما سبيل تعارض العموم و
الخصوص من وجه فيحتاج حمل احدهما على الاخر الى المرجحات الخارجية وهذا القول ساقط من درجة الاعتبار
في غاية السقوط نظرا الى ما عرفت من موافقة الفهم العرفي لما اختاره الجمهور في المقام وقد اعترض في المقام بانه
قد وردت روايات معتبرة تدل على انه اذا وردت بكم روايات متعارضة فاعملوا بما يخالف مذهب العامة وهذا
يقتضي ان الخاص لو كان موافقا لذلك المذهب يقدم العام عليه والجواب عنه انه قد عرفت سابقا ان هذا
المبحث قد صار منعقدا لكيفية حمل العام من حيث هو عام على الخاص من حيث هو خاص مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية
فملاحظة المرجحات الخارجية كموافقة احد المتعارضين لمذهب العامة ومخالفة الاخر له خارجة عن محل الكلام
فلا ورود لذلك الاعتراض علينا اصلا هذا واما اذا علم تاريخهما بالاقتران العرفي بينهما كان يقول المولى لعبده
اكرم الرجال ثم نهاه عن اكرام الزيد بقوله لا تكرم زيدا فالاحتمالات التي يمكن تصورها في هذه الصورة كثيرة منها
الرجوع عن الكلام السابق الى اللاحق من غير ان تكاذب في احدهما ومنها البقاء في قوله اكرم الرجال على ظاهره
وارتكاب خلاف الظاهر في قوله لا تكرم زيدا كان يحمل نهيه على التهديد ليكون مؤكدا للامر السابق ومنها ارتكاب
خلاف الظاهر في جانب العام مع عدم ارتكابه في جانب الخاص كان يقول مثلا لا تكرم العلماء ثم قال اكرم
زيدا العالم فحمل النهي في الاول على التهديد حتى يكون مؤكدا للامر في الثاني ومنها قصد التوطين مع الفعل في
جانب الامر المتعلق بالعام مع بقاء النهي على ظاهره في جانب الخاص ومنها ارتكاب التجوز في لفظ العام
بتخصيصه بالخاص الى غير ذلك من الاحتمالات فان قلت اي احتمال من هذه الاحتمالات موافق للاصل قلت ما
يوافقه ليس الا الاحتمال الاول لعدم اقتضائه ما يخالف الاصل في لفظي العام والخاص لان الاصل بقاء اللفظ على
ظاهره فان قلت فيه ما ينافيه اصل اعتباري اخر لان الرجوع امر حادث والاصل عدمه قلت اصالة بقاء اللفظ على
ظاهره من مقولة الاصول الاجتهادية واصالة عدم الرجوع من مقولة الاصول الفقاهية والاولى مقدمة على
الثانية لما مر واما التحقيق في المقام انه لما كان الفهم العرفي هو المتبع في نحو هذه المقامات كان المختار هو الاحتمال
الاخير لمساعدة الفهم العرفي عليه فتدبر واما الكلام فيما اذا ورد عام وخاص وعلم تاريخهما لا بالاقتران بل بالانفصال
وكان الخاص متاخرا عن العام بحيث كان وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فالجمهور منا ومنهم على ان الخاص
كان ناسخا للعام لا تخصيصا له تمسكا بالاجماع القاطع على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة قال استادنا الشريف
فيه ان تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبيحا لكن كونه بعد صدور الخاص بعد ذلك الزمان
ملزوما لذلك التاخير في حيز المنع لانه لا يخلو اما ان يعلم بوجود المبين لما هو المراد بالعام المتقدم او ليثبت
او يعلم بعدم وجوده فيه اما على الاول فلا يلزم من الحكم بعدم ناسخية الخاص للعام ذلك القبح اذ البيان
قد تقدم على ما هو المفروض وانما يكون الكلام المشتمل على ذلك الخاص كاشفا عن البيان المتقدم وح فلا اشكال
في اخبارنا المروية عن ائمتنا المشتملة على الخاص لكونها على هذا ليست بناسخة بل يكون كاشفة عما يكشف المراد ح
مع انه لو قلنا بما قالوه من كون الخاص ناسخا يتطرق الاشكال في اخبارهم المذكورة لاستلزامه وقوع النسخ بعد

زمن النبي وهو باطل لانقطاع الوحي بعده واما على الثاني فلا يلزم الحكم بالنسخ ايضا لان الغالب بقاء الاحكام
بعد الرسول الى يوم القيمة فيكشف ذلك عن وجود المبين مع العام المتقدم فان قلت تحقق المبين امر حادث و
الاصل عدمه قلت ارتفاع الاحكام الثابتة ايضا امر حادث والاصل عدمه فالاصلان الاعتباريان متعارضان
في البين فيبقى الغلبة المدعاة سليمة عن المعارض واما على الثالث فان كان الحكم بكون الخاص ناسخا للعام راجحا
لكن بعد التامل في هذا القسم وجدنا انه ينحل الى اقسام خمسة لم يلزم من الحكم بعدم ناسخية الخاص للعام في اكثرها
محذور وبيانه انه لا يخلو اما ان نعلم بان الامر عالم بان العمل الخاص يصدر عن المكلف او نعلم بان الامر بالعام عالم
بعدم صدوره عن المكلف او نعلم بان الامر جاهل بان العمل بالخاص هل يصدر عن المكلف ام لا او نعلم بان الامر بالعام
عالم ولكن لا نعلم بمتعلق علمه هل هو صدور العمل الخاص عن المكلف او عدم صدوره او نكون جاهلين بحال الامر بانه
هل هو عالم ام لا اذا عرفت هذا فنقول انه لا شك في انه لو لم نقل بكون الخاص ناسخا للعام في الصورة الثانية لم يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة والسر واضح لان قبح ذلك التاخير فرع تحقق الحاجة والمفروض ان الامر عالم بان المكلف لم
يصدر عنه العمل بالخاص فاين الحاجة حتى يستدعي البيان وكان تاخيره قبيحا واذ ليس فليس فكون الخاص بيانا او تخصيصا
غير مضر لنا في هذه الصورة وكذا لا يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة قبحا في الصورة الاولى فيما اذا كان الامر بالعام
معذورا في عدم ذكر البيان او كنا عالمين بوجود عذره في وقت الحاجة لانه يمكن ان يكون عدم ذكره للبيان حينئذ من باب
التقية لنفسه او لاتقاء لغيره ومثاله في العرف غير عزيز لانه يتصور ويمكن في الخارج ان يامر المولى عبده باكرام كل عالم
ولكن كان مقصوده من عدا زيد العالم لكن لم يبين مراده لخوف من ان زيد على نفسه او على نفس غيره فاكرم العبد زيد
العالم ثم بعد ذلك العمل امر المولى بالبيان فيكون عمل العبد ح على وفق التقية ثم يفيده ذلك البيان في المستقبل في
الزمان وكذا اذا كنا شاكين في كونه معذورا ولانه لو كان معذورا لم يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فلم
يلزم الحكم بكون الخاص ناسخا بكون وقوع عذر الشرعي في غاية القدرة ولو كان غير معذور وكنا عالمين به لاستلزم
الحكم بكون الخاص ناسخا القبح تاخير البيان عن وقت الحاجة من غير عذر لكن غلبة بقاء الاحكام يورث الحكم بكون الخاص
تخصيصا لا ناسخا ثم لو نعلم بكونه غير معذور في تاخير البيان عن وقت الحاجة فالحكم بكون الخاص ناسخا لا تخصيصا
مما لا غبار عليه وكذا الكلام في الصورة الرابعة لانه لا يخلو ح اما ان يكون الامر عالما بوقوع العمل بالخاص عن جميع
المكلفين او يكون عالما بعدم وقوعه عن احد منهم او يكون عالما بوقوعه عن بعض وعدمه عن بعض اخر فعلى
الاول يحكم بكون الخاص ناسخا للعام لا تخصيصا لانه ح يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقبحه ايضا مما لا يخفى و
على الثاني فالحكم بكون الخاص غير ناسخ غير مستلزم لمحذور اصلا كما لا يخفى وعلى الثالث فالحكم بكون الخاص ناسخا للعام
غير لازم ايضا لكونه كما يمكن ان يكون ناسخا بالقياس الى حكم طائفة كان الامر عالما بعلمهم بالخاص كذا يمكن ان يكون بيانا
وتخصيصا بالقياس الى حكم طائفة كان الامر بالعام عالما بعدم علمهم بالخاص فالاحتمالان متساويان في الدرجة فيبقى غلبة
بقاء الاحكام بحالها اذا عرفت هذا واما الكلام في الصورة الخامسة اي في صورة كوننا جاهلين بحال الامر من حيث
علمه وعدمه بالقياس الى عمل المكلف بالخاص وعدمه فالامر فيها بما ذكرنا ظاهر لوجود غلبة بقاء الاحكام فالحكم بكون
الخاص ناسخا في هذه الصورة غير لازم ولكن التحقيق الحقيق بالتصديق هو الحكم بالنسخ في هذه الصورة اي في صورة ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما ذكره الجمهور والوجه فيه ان من الظاهر المفهوم عن البيان ان كلامهم ليس في صورة

العلم بوجود المبين مع العام المتقدم ولو من غير جهة الخاص الصادر من المكلف بالكسر وان شئت من اطلاق كلامهم العموم
الاطلاق لشامل لما ذكر والا ان ظهور فساد ذلك اقوى قرينة على ما ذكرنا فكلامهم محمول على غير هذه الصورة وهي
اى في صورة الجهل بوجود المبين ولو من غير هذه الجهة والعلم بعدمه ويشهد بما ذكرنا استدلالهم في مقام الحكم بالنسخ
بانه لولاه يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وجدا لا استشهاد انه مع العلم بتقدم البيان كيف يلزم تاخير البيان لو لم
يجعل الخاص ناسخا وكذا كلامهم منزل على غير العام والخاص الواردين في كلام الائمة مع لزوم تصور النسخ الشرعي في كلامهم
ثم اجماعا بل كلامهم انما هو في العمومات الكتابية والاخبار النبوية والخاص الموجود فيهما كما لا يخفى فلا اشكال الوارد في
خصوص اخبار الائمة من لزوم النسخ في كلامهم ان قلنا بكون الخاص ناسخا للعام ممتنع وكذا الاشكال بان تاخير
البيان لعله لعذر من تقية او ضرورة مع العلم بعدم وجود المبين مع العام حين صدوره لان المانع لا يتصور في حق
رسول المبعوث على جميع البرية وانما يتصور في حق الائمة وكلامهم ليس في اخبارهم وحيث ان نزاعهم انما هو في عمومات
الكتاب والسنة النبوية مع عدم العلم بوجود مبين هناك مع العام وانه لا مانع لهما من اظهار ما هو الحق الواقعي فلم يبق
اشكال من الحكم بالنسخ اصلا اذ في محل النزاع على ما قررناه يتصور صورتان احديهما العلم بعدم وجود المبين مع الثاني و
ثانيهما الشك فيه اما على الاول فلا بد من الحكم بالنسخ دون التخصيص والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح واما
احتمال كون الامر عالما بتاخير المكلف العمل بتمام العام لعذر من طرفه او باختياره الى اخر الوقت ثم اتى بالبيان فلا يلزم كونه
نسخا لعدم لزوم المفسدة المذكورة حينئذ فمدفوع بان هذا الاحتمال لعله انما يتم فيما اذا كان المامور واحدا واما في
صورة تعدد المامورين وعمومهم فلا اذ لا يتصور ان الغالبية في هذه الصورة وقوع الفعل المامور به من اعمال الجميع او من
بعض دون بعض مع كون المكلف اما عالما غائبا يجهل الخاص كما اذا كان الامر هو النبي او عالما بعلمه في الجملة من دون
العلم بكيفيته على كما اذا كان الامر هو الله سبحانه وفيهما يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة الذي هو قبيح ان جعلنا
الخاص مخصصا لا ناسخا فيلزم مع علم الامر بعدم وقوع الفعل من الجميع الى اخر الوقت الا ان يأتي البيان ان يكون الحكم يكون
مخصصا لعدم لزوم المفسدة ولكنه نادر جدا وكذا نقول بالنسخ في صورة الشك في وجود المبين مع العام للغلبة التي
ادعيناها ههنا بعد تعارض اصالة عدم النسخ واصالة عدم وجود المبين معه فالغالب بالغلبة الشخصية هو النسخ
في محل النزاع وان كانت الغلبة النوعية مع التخصيص لان الاعتبار بالاولى دون الثانية فالحق ما ذكروه من
كون الخاص المتاخر ناسخا مع كونه صادرا بعد حضور وقت العمل بالعام ولا يرد عليهم الاشكال المتقدم وان
لم يكن بين ما ذكروه من الحكم بالنسخ وما ذكرناه في ذيل الاشكال من الحكم بكونه مخصصا بمرتبة كلية الا في بعض الموارد
وهو فيما اذا كان العام المتقدم قطعيا صدورا والخاص المتاخر ظنيا كذلك فانه بناء على التخصيص صح جعله مخصصا
لجواز تخصيص القطعي بالظني على التحقيق وبناء على النسخ لم يصح جعله ناسخا لعدم جواز نسخ القطعي بالظني واما في
صورة كونهما قطعيين او ظنيين والعام ظنيا صدورا والخاص قطعيا كذلك وجب تقديم الخاص في الصورة التي تظهر
في الصورة الاولى دون الثلث المتاخرة على كل ذلك حال فسمى تاخير الخاص عن العام من حين ورود وقبل زمان العمل
بالعام وورود بعده واما اذا جهل التاريخ فهو على اقسام ثلثة لانه اما ان يعلم تاريخ زمان العمل بالعام
بانه يوم الجمعة ولكن لم يعلم تاريخ صدور الخاص بانه هل ورد بعد زمان العمل او قبله وان علمنا بانه صار
عن العام اجمالا او يعلم تاريخ صدوره بانه صدر في يوم الجمعة ولكن لم يعلم تاريخ زمان العمل او يجهل كلا

52
الاربع اما القسم الاول فمقتضى اصالة تاخر الحادث هو الحكم بتاخر الصدور عن زمان العمل فيكون ناسخا
لكنه معارض باصالة عدم النسخ تعارضا تساقطا بقي غلبة التخصيص وبقاء الاحكام الكلية بعد الرسول سليمة عن المعارض
ومقتضاها هو الحكم بالتخصيص دون النسخ ومثل القسم الثاني في الحكم لتعاضد الاصلين في البين وهما اصالة تاخر
زمان العمل عن صدور الخاص واصالة عدم النسخ مضافا الى الغلبة المذكورة واما القسم الاخير فمقتضى اصالة
تاخر الصدور عن زمان العمل هو الحكم بالنسخ لكنه معارض بان حضور وقت العمل ايضا امر حادث والاصل تاخره
عن الصدور فيبقى الحكم بالتخصيص وحيث تعارضا فتساقطا فيحكم بالتخصيص للغلبة المشار اليها فالحق في هذه الصورة
هو الحكم بالتخصيص ايضا واما القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص على العام فالاقوى فيه وفاقا للفاضلين في
يب ويه والمعارج وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي والشافعي و
اكثر الجمهور وعلى ما حكي عنهم هو البناء على التخصيص ومن جماعة كالشيخ والسيد وابن زهرة في الغنية وابي حنيفة و
القاضي عبد الجبار القول بكون العام ناسخا للخاص لنا ما مر من رجحان التخصيص وغلبته وبقاء الاحكام الكلية بعد
الرسول وقد استدل عليه بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل
حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه انه لا دليل على لزوم هذا الجمع لو لم نقل بوجود
الدليل الشرعي الدال على خلافه ومن الادلة على المذهب المختار ما ذكره صاحب المعالم ره كما اشرنا اليه سابقا ولا
باس به فتذكر احتج المخالف بوجوه اقويها ان المخصص للعام بيان له فكيف يتقدم عليه وفيه اولا النقض بصورة
التقارن لانهم حكموا فيها بان العام يبنى على الخاص تقدم او تاخر ولم ينقل عنهم خلاف في ذلك الا عن بعض الحنفية
حيث قال بان العام المتاخر ناسخ واما الباقون فيقولون فيه على التخصيص سواء تقدم الخاص او تاخر مع انه يرد هنا
ايضا عند تقدم الخاص انه كيف تقدم البيان على المبين وثانيا ان المتقدم هو ذات البيان واما وصف البيانية فهو
متاخر وما قيل ان وصف البيانية ح مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج
الى البيان طبعا وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه زمانا من حيث
الذات كما ذكره بعضهم واما القسم الرابع وهو ما اذا جهل التاريخ فالمعروف من مذهب الاصحاب هو العمل بالخاص
وبناء العام عليه وهو الاقوى لانه لا يخرج في الاقوى من احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في جميعها العمل بالخاص
والبرهان على ذلك هو غلبة التخصيص وشيوعه بحيث يصير الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر وهو ورود
الخاص قبل حضور وقت العمل فيثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على
التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو يتوقف في هذا القسم لدوران الخاص بين
كونه مخصصا او منسوخا وهو مدفوع بما مر فانه هل يجوز بناء العام على الخاص حيثما تحقق من غير فحص ولا بحث عن التقدم
والتقدم والتاخر نقل الامدي البناء على الخاص في جميع الصور الا ان الحق هو الثاني لا اصالة حرمة العمل بالظن والقدر المخرج
منها انما هو العمل بالخاص بعد الفحص واما قبله فلا وهذا واضح لا خفاء فيه اصلا ثم انه بقي الكلام فيما اذا تعارض العام والخاص
من وجه فهل يبنى العام فيه على الخاص ام لا تحقيق الكلام في هذا المقام هو ان يقال ان احد العامين اما ان يكون اكثر موردا
اى اكثر افرادا من العام الاخر كثرة يستهجن عليها عرفا وعادة ام لا وان كان اكثر موردا بحيث لا يستهجن عليه فان كان الاول
يبنى العام فيه على الخاص بان يبقى الاقل من العام عن الخاص وذلك للبناء العرفي لعل السر فيه انما هو من جهة ان الخاص

المذكور اظهر من العام الذي يوجد في مورد التعارض بمراتب شتى ولو لا ذلك الا العام في هذا المورد ولعل بناء العلماء
ايضا عليه في ابواب الفقه للفهم العرفي الا ترى انه اذا قيل يحرم العمل بما وراء العلم جزما كان عاما من جهة ثم قيل اعمل بخبر العدل
يفهم منه ان المراد من الاول غير الخبر المذكور ويحملون تركيبا عموم في البيئة بينهما عموم من وجه حيث يتصادق القول الا
حرمة العمل بما وراء العلم جزما كان عاما من جهة ومن القول الثاني وجوب العمل بخبر العدل افاد العلم ام لم يفد فلكل منهما جهة
عموم وجهة خصوص لكن العام الاول افراده اكثر من افراد العام الثاني بمراتب شتى فهذا القسم من العام والخاص من
وجه حكمه حكم العام والخاص المطلق ويجيء فيه الاقسام المذكورة فيه من التقارن وان تاخر المتقدم والعمل بالثاني
وورود الخاص بعد حضور وقت العمل وقبله فلا بد للفقيه من ملاحظة الجمع في مقام الاستنباط وان كان الثاني فلا يثبت
فيه الفهم العرفي فلم يبنى العام فيه على الخاص بل يعمل بهما في غير مورد التعارض حيث لا تعارض بينهما في موردها ويجعل الخاص
ناسخا للعام ان ورد بعد حضور وقت العمل به والا يحصل التعارض بينهما فلا بد ان يرجع الى المرجحات الخارجية فان
وجدت والا فيتوقف في مقام الاجتهاد وفي مقام الفقاهة يرجع الى مقتضى الاصول حسب ما اقتضاه المقام اصل
في المطلق والمقيد اما المطلق فعرفه بعض بما دل على ماهية من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا كثرة فيشمل اسم الجنس المحلى باللام
المعرف سابقا بما دل على الماهية المعينة بشرط حضور نهاية الذهن كقولهم الرجل خير من المرأة اى ماهية الرجل المشار
اليها في الذهن افضل من ماهية الانوثية المشار اليها في الذهن وكذا اسم الجنس المنون المعرف سابقا بما دل على الماهية
المطلقة المشتركة ويخرج عنه العموم لكونها معينة بالتعيين الذهني نحو قولنا هذا رجل لا امرأة وكقول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة
حيث يكون التنوين في كلا المثالين للتمكن لا التنكير فيخرج من هذا التعريف النكرة والاعلام الشخصية والمبهمات والمشتق
على ان المطلق ما دل على فرد شائع محتمل للافراد الكثيرة المندرجة في جنسه وبعبارة اخرى هو ما دل على شائع في جنس
محتمل لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والحاصل انه موضوع لامر كلي واريد به فرد من افراده لا على التعيين نحو رجل
فانه موضوع لامر كلي واريد به فرد منه وذلك الفرد محتمل لافراد كثيرة بطريق البدل مندرجة تحت ذلك الامر الكلي ومثله
رايت حيوانا فانه يدل على حصة من الحيوان محتملة لحصة في ضمن الانسان ولحصة في ضمن الفرس وهلم جرا مندرجة
كلها تحت مفهوم الحيوان المشترك بين الكل فينطبق هذا التعريف على النكرة المعرفة سابقا بما دل على الماهية المقيدة
بقيد وحدة غير معينة كقولنا اكرم رجلا والمعرف بلام العهد الذهني الذي فسر سابقا باللفظ الدال على الفرد المعين
من مدلول مدخول اللام بمعونة القرينة الخارجية نحو قوله تع والقدر على اللئيم يسبني ونحو قوله تع كمثل الحمار يحمل اسفارا
بناء على كون الجملة صفة للمحلى باللام ويخرج عنه الاعلام والمبهمات وما فيه لام التعريف لاول من اسم الجنس المحلى باللام
واسم الجنس المنون فيكون النسبة بينهما تباينا كليا واما المقيد فعرفه الاكثر بما يدل لا على شائع في جنسه وانما المراد
بالاول على شائع لئلا يتوهم تحقق حد المقيد بالمهملات فيدخل فيه الاعلام والمبهمات وقد عرفه بما اخرج من
شياع وبعبارة اخرى بما لا يكون فيه عموم من جهة مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنة
منها لكنها اخرجت عن الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة في زيل ذلك الشياع عنه وقيده بالمؤ
فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه اخر اعني الشائع في المقيد هو الثاني ويرجع الى ما ذكرنا ما قاله بعض الفضلاء
ان المقيد ما اخرج من شياع في المقيد هو الثاني ويرجع الى ما ذكرنا ما قاله بعض الفضلاء بوجه من الوجوه مثل
ثوب مصري فان الثوب شائع بين المصري وغيره فازال ذلك الشياع عنه وقيده بالمصري وهو شائع بين الاثواب

53
المعرية فكان مطلقا من وجه ومقيدا من وجه اخر فعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بين قولنا ما
يدل لا على شائع وبين قولنا ما اخرج عن شياع عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على الاعلام
الشخصية كزيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق بالمعنى الثاني وبين المقيد بالمعنى
الثاني الصدقهما على رقبة مؤمنة وصدق الاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت
هذا فاعلم ان من اكتفى في تعريف المطلق بالتعريف الاول فقط وكذا من اكتفى في تعريفه بالتعريف الثاني فقط ان كان
مقصوده بيان ما هو اصطلاحه في المطلق من غير ان يكون قاصدا لاظهار ما هو المقصود من المطلق عند فقهائنا رضوان
الله عليهم فلا كلام لنا عليهم لانه لا مشاحة في الاصطلاح واما ان كان غرضه بيان ما هو يطلق عليه المطلق
عند فقهائنا فهذا خلاف التحقيق اما اولا فلانا كثيرا ما نرى في الكتب الفقهية ان الفقهاء يقولون ان هذا مطلق
وذاك مقيد فيجب حمل المطلق على المقيد مع ان المطلق المذكور كان من قسم النكرات فالاكتفاء في تعريفه بالتعريف الاول
فقط مما لا وجه له وكذا نرى في موضع اخر انهم يقولون ذلك القول مع ان المطلق في ذلك الموضع يكون من قسم اسم
الجنس المنون او المعرف لا تقصا في تعريفه بالتعريف الثاني ايضا مما لا وجه له واما ثانيا فلانا نرى كثيرا ما ان يقول
العلماء ان هذا مطلق والمطلقات تنصرف الى افرادها الشايعة مع انه تارة يكون المراد من المطلق ما هو من القسم الاول
واخرى من القسم الثاني فالاكتفاء في تعريفه باحد التعريفين المذكورين غير جيد جدا وثالثا فلان بناءهم في مقام
بل يكون فيه ما يشترط براءة المطلق العموم سواء كان بدليا او استغراقيا على عدم الفرق بين كون المطلق ما يصدق
عليه التعريف الاول وما يصدق عليه التعريف الثاني فالتحقيق في تعريف المطلق ان يقال ان المطلق احد الامرين اما الدال
على الماهية من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا كثرة او ما دل على شائع في جنسه ثم على راي من قال بعدم جواز تعلق الاوامر
والنواهي بالطبائع ويقول بانحصاره في الافراد لا اكتفاء بالتعريف الثاني حسن جدا ثم اعلم ان هنا فوائد ينبغي ان نذكرها
الاولى ان العموم المستفاد من المطلق سواء كان بدليا او استغراقيا ينقسم الى قسمين الاول العموم الافرادي والثاني العموم
التركيبي والمراد بالاول هو العموم الذي يستفاد من نفس اللفظ المطلق بحيث يكون المصاديق التي يكون المطلق بالنسبة
اليها مطلقا مندرجة تحت اندراج الجزئي تحت الكلي والمراد بالثاني هو العموم الذي يستفاد من الهيئة التركيبية للكلام
بحيث يكون الامور التي يكون الكلام المطلق مطلقا بالقياس اليها غير مندرجة تحته ولا يصدق المطلق عليها اصلا بل يصح
الحمل على افراده بل يكون هذه الامور من المقارنات الخارجية عن مدلول المطلق كالزمان والمكان ونظائرهما من الاحوال الطارئة
فلنات بمثال استيفاء للمراد في المقام فنقول اذا قال المولى لعبده اعتق رقبة فالعموم المستفاد من لفظ الرقبة المطلق
بالقياس الى قولنا انت حر واعتقتك ونظائرهما من الالفاظ التي يتحقق ماهية العتق في ضمنها عموم افرادي والعموم
المستفاد من الهيئة التركيبية لتلك الكلام المركب بالقياس الى الزمان والمكان اللذين يكونان ظرفين لوقوع العتق
فيهما عموم تركيبي والثاني اعم من الاول مطلقا لصدقهما على المثال المذكور وصدق الثاني دون الاول في قولنا العلماء
يجب احترامهم فالمستفاد من هذا التركيب وجوب الاحترام في اى مكان واى زمان وقع عموم تركيبي ثم انه ليس
في محل اللفظ نكرة كان او اسم جنس معرفا كان او لا بدليا كانا او استغراقيا افراديا كان او تركيبيا امران الاول ان لا يكون
مقصود المتكلم من ذكر الكلام الذي يستفاد منه العموم الاطلاق بالقياس الى امر بيان حكم شيء اخر بحيث يكون ذلك الكلام
مسوقا لاجل حكم ذلك الشيء نحو قوله تع فكلوا مما امسكن عليكم فالغرض من هذه الاية الشريفة ترخيص العباد في اكل

كل جزء حيوان امسكه الكلاب المعلمة من حيث انه صار ممسكا لهذه الكلاب فيستفاد من عمومية لفظ ما حلية اكل كل
فرد من افراد الحيوان وكذا حلية كل عضو حتى العضو المعضوض نظرا الى العمومية المستفادة من حذف المتعلق فاذا
كان الغرض من الاية حلية ما هو صار من الحيوان ممسوكا لهذه الكلاب من حيث هو كذلك فلا يصح الاستدلال با
لاطلاق التركيبي المستفاد من هذه الاية على طهارة موضع العض تمسكا بان اطلاقها يدل على حلية كل عضو من الحيوان
حتى العضو المعضوض سواء غسل ذلك العضو او لم يغسل فاذا ثبت جواز اكله مع عدم الغسل ثبت كونه طاهرا للاجماع لقائله
على عدم حلية النجس فوجه عدم صحة ذلك الاستدلال ظاهر اذ قد عرفت ان الغرض من هذه الاية ليس الا حلية الممسوك
من حيث انه ممسوك فليس المراد منها بيان حكمه من حيث الطهارة او النجاسة ايضا لظهور سوق الاية في بيان
ما ذكرناه وتلونا عليك من حلية الصيد بعد بيان التحريم سابقا فالسياق يشهد بان الغرض مجرد بيان الحلية لا
الطهارة والنجاسة وغيرها من الاحوال والعوارض اذ شانه ان يكون دلالة المطلق على افراده متواطيا بان يكون
افراده متساوية الاقدام في انسباقها الى الذهن اذ لو فرض كدلالة الانسان على افراد الانسان القصير والطويل
لا ان يكون دلالته على بعض افرادها اظهر من دلالته على بعض اخر كدلالة الانسان على ذي راس وذي راسين و
بعبارة اخرى لا يكون بعضها ارجح بالشيوع والغلبة فان كان كذلك انصرف الاطلاق الى الافراد الغالبة و
لاجل هذا اوجب حمل الاطلاقات الامرة بغسل الثوب والوجه واليدين في الوضوء على الغسل بالماء المطلق مع كونه
اعم من الغسل بالماء المضاف لغة وعرفا … وقد اختلف فيه السيد المرتضى رضي الله عنه حيث قال … الاستدلال
على جواز التطهير بالماء المضاف تمسكا باطلاق الامر بالغسل وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف
الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان
لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير
خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله الغسل حقيقة من غير اعتبار بالعادة انتهى والجواب عنه بوجهين الاول انه لو لم
ينعقد الاجماع على جواز الغسل بماء الكبريت لقلنا فيه ما قلنا في الماء المضاف والثاني انه كما ورد الغسل بطريق الاطلاق
كذا ورد الغسل بالماء على طريق التقييد فيجب حمل المطلق على المقيد ومعلوم ان الماء حقيقة في الماء المطلق فيحمل عليه
لا يصح الغسل بغير الماء المطلق الفائدة الثانية اعلم انك قد عرفت انفا ان السيد المرتضى ره لم يقل بلزوم حمل المطلق
على الافراد الشايعة الغالبة خلافا للمشهور حيث قالوا به واما اختلفوا في ان ذلك الحمل من اي سبب كان ومن اي جهة
وجب على اقوال فقيل بان حمل المطلق على افراد الشايع من باب النقل بمعنى ان اللفظ الموضوع للامر الكلي قد صار لاجل غلبة
اطلاقه على الفرد الشايع حقيقة عرفية فيه بحيث قد انسلخ عنه معناه الاصطلاحي فلو استعمل واريد به الكلي المشترك بين الفرد
الشايع والنادر لكان محتاجا الى القرينة الصارفة وقيل بانه مشترك لفظي بين القدر المشترك والفرد الشايع
بالاشتراك التعييني وحاصله ان اللفظ المطلق وان صار غلبة استعماله في الفرد الشايع موجبا لصيرورته حقيقة فيه
لكن لم يبلغ الى حد يورث هجر المعنى الاول اى القدر المشترك والانسلاخ عنه ومنه بل صار حقيقة في الفرد الشايع
مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اى الفرد الشايع اشهر
كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني فح يكون الشهرة والغلبة قرينة معينة وقيل بانه
مجاز مشهور في الفرد الشايع فيكون الشهرة قرينة صارفة وقيل بان اللفظ قد استعمل في الكلي المشترك بين الافراد

الشايع

٥٤

الشايعة والنادرة لكون المراد بينا غالب الاوقات انه استعمل ولم يرد به الا الافراد الشايعة صار دلالته على تلك
الافراد في غاية الظهور والقوة بحيث صار دلالته على غيرها من الافراد النادرة مرجوحة فصارت الافراد النادرة
بحسب الارادة وعدمها في حيز الاجمال فيحمل اللفظ على الشايعة من باب القدر المتيقن لانه ان اريد تلك الافراد الشايعة
فقد حصل الامتثال باتيانها وان اريد به الامر الكلي المشترك بين الشايعة والنادرة فقد حصل الامتثال ايضا
باعتبار اتيان الكلي في ضمن الافراد الشايعة واياما كان حصل القطع بالامتثال بخلاف ما اذا اتى بالفرد النادر
لان الاتيان بها لم يصر موجبا للظن بالامتثال فضلا عن القطع به لمرجوحية دلالة اللفظ بالقياس اليها ومرجع هذا
القول الى التوقف في مقام الاجتهاد بمعنى انه لم يكن لقائل هذا القول دليل اجتهادي كاشف عن المراد باللفظ المطلق
والمرجوح واما مقام العمل فرجع الى الاصل الفقاهتي المقتضي للزوم الاتيان بالفرد الشايع تحصيلا للبراءة اليقينية و
الى هذا القول ذهب السيد المتقدم للاستاد دام ظله وقيل ان اللفظ قد استعمل في الامر الكلي وانما يكون فهم الافراد
الشايعة لقرينة مفهمة وهي الشهرة والغلبة والحاصل ان شيوع استعمال المطلق في الافراد الشايعة قد بلغ في القوة
حدا يوجب منع دلالة اللفظ على الافراد النادرة بحيث يفهم من المطلق عند الاطلاق ان الفرد الظاهر هو المراد دون غيره
عن المراد من اللفظ وبعبارة اخرى يفهم من المطلق امران احدهما اثبات كون الافراد الشايعة مرادة من اللفظ والاخر نفي
مراده منه وعدم ارادة الافراد النادرة منه
كون الافراد النادرة … واما على القول السابق … كما عرفت انفا وقيل
بالتفصيل والقايل هو الاستاد دام ظله فلنقدم مقدمة في بيانه فنقول المطلق المشكك كما سبق اليه الاشارة سابقا
ينقسم الى اقسام ثلثة الاول المشكك بالتشكيك البدوي الزائل الثاني المشكك بالتشكيك المضر اجمالا والثالث المشكك
بالتشكيك المضر المبين للعدم والمراد بالاول المطلق الذي يكون بعض افراده اظهر من الاخر عند الاطلاق لكن لا يبلغ
ظهوره مبلغا حد المنع من شموله على الفرد الغير الظاهر بحيث صار سببا لاجمال اللفظ بالقياس اليه كدلالة لفظ
الماء بالقياس الى الفرد الصافي وصدقه على غير الصافي فلو قيل ان شربت الماء فتصدق بدينار فلا شك في التشكيك لفظ
الماء بالقياس الى هذين الفردين لان دلالته على الفرد الصافي اظهر من دلالته على غيره عرفا ولكن هذا القدر من
الظهور ليس … دلالة الماء على الغير الصافي وشموله لسائر الافراد يؤدي الى اجمال لفظ الماء بالنسبة الى الغير الصافي
والمراد بالثاني المطلق الذي يكون دلالته على بعض افراده اقوى من دلالته على بعض اخر بحيث لم يفهم من اللفظ الفرد
الغير الظاهر منه ولا نفيه بل اجمال اللفظ الى المعنى الاعم استفادته منه مثلا لو قلنا اكرم انسانا فالواجب اكرام ذي راس
منه واما اكرام ذي راسين منه فلا للاجمال فيحمل اللفظ على الاول لانه المتيقن فالمكلف ح يتوقف في مقام الاجتهاد
ويرجع في مقام العمل الى الاصول الفقاهتية على حسب ما اقتضاه المقام فربما يجب الاتيان بالفرد الشايع تمسكا باصالة
الاشتغال كما اذا كان الاتيان بالفرد الشايع والنادر كليهما ميسورا للمكلف ح فيجب ح عليه الاتيان بالفرد
الشايع تحصيلا للبراءة اليقينية وربما يرجع الى اصالة البراءة كما اذا كان الاتيان بالفرد الشايع غير مقدور للمكلف
في اول زمن التكليف كما اذا قال المولى لعبده ايت بانسان في اول وقت الزوال وكان الانسان الذي له
راس واحد غير ميسور له في ذلك الوقت فللمكلف ان يقول ح ان اريد باللفظ القدر المشترك بين الفرد الشايع
والنادر فيجب علي الاتيان بالفرد النادر وان اريد به الفرد الشايع فلا يجب علي شيء لان التكليف فرع امكان
المكلف به والمفروض انه ليس بممكن فهو ح شاك في التكليف وكلما كان الشك في نفس التكليف فالاصل عدمه

وربما يكون مقتضى الاصل الاتيان بالفرد النادر كما لو امر المولى عبده باتيان انسان وعين له وقتا كان
يقول ايتني بانسان من الزوال الى المغرب فمضى من زمان التكليف شيء يسع ذلك العمل ولم يات المكلف
فيه ثم فقد الفرد الشايع وصار غير مقدور له فيجب ح الاتيان بالفرد النادر للقطع بحدوث التكليف و
الشك في ارتفاعه لاجل فقد الفرد الشايع فالاصل بقاؤه والمراد بالثالث المطلق الذي يكون ظهوره ودلالته
وقوة افادته بالقياس الى الفرد النادر بالغة الى مرتبة يفهم من اطلاق المطلق على الاطلاق ان الفرد النادر
غير مراد منه ولا يكون المراد الا الفرد الشايع وهذا وان كان وجوده في غاية الندرة لكن قد يوجد احيانا
كلفظ الامر بالقياس الى الامر اللفظي والنفسي كالامر النومي مثلا لانه لا شك في انه لو قال السيد قد بلغني امر من جانب
مولاي فكما يفهم منه الامر اللفظي وكونه مرادا من هذا الكلام كذا يفهم منه عدم دلالته على الامر النومي واذا عرفت
هذا فنقول المطلق المشكك ان كان من القسم الاول فرفع الاحتمال قول المرتضى ره وان كان من القسم الثاني
فالحق هو القول الرابع وان كان من القسم الثالث فالحق مع المخالف ثم انه قد عرفت ان السيد المرتضى ره قال بعدم
الاعتبار بالتشكيك وظني ان مستنده في قوله هذا ليس الا التمسك باصالة الحقيقة لان المطلق حقيقة في القدر
المشترك والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه انه قد مر سابقا ان التمسك بهذا الاصل ليس من باب السببية المحضة
او المقيدة على التفصيل الذي سبق ذكره في مسئلة الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة بل ثبت حجيته ان ليس الحجة
به الا من باب الوصف والظهور وانت خبير بان دعوى ظهور اللفظ بالقياس الى الامر الكلي في غاية الركاكة بل
ليس له ظهور الا بالقياس الى الافراد الشايعة واما القول بالنقل ففيه اولا ان الظاهر من هذا القول ثبوت النقل
في كل واحد من الاقسام المذكورة للتشكيك مع انه غير مستقيم في القسم الاول منها فالقول بالنقل مطلقا من غير تعرض
بالتفصيل بين الاقسام غير جيد جدا وثانيا انه ملزوم لمخالفة الاصل الاعتباري من وجهين احدهما ان
صيرورة اللفظ المطلق في الفرد الشايع حقيقة ثانوية امر حادث مسبوق بالعدم الاصلي فقضية الاصل عدمه والاخر
ان هجر المعنى الاول والانسلاخ اللفظ عنه ومنه الاصلي ايضا حادث فالاصل عدمه وثالثا عدم صحة سلب المطلق
عن الفرد النادر عرفا كما لا يصح سلب الانسان عن البليد سلبا حقيقيا عند العرف كذا لا يصح سلب الانسان عن
الانسان ذي راسين حقيقة عرفا لجواز ان يقال عند اهل العرف … من سلب الكلي عن امر اخص منه ولا يصح …
علم انه حقيقة فيه ايضا ورابعا صحة سلب المطلق عن خصوص الفرد الشايع عرفا مع انه لو كان المطلق حقيقة
في خصوص الفرد الشايع لما صح سلبه عنه عرفا مع انه يصح لصحة قولنا خصوص الفرد الشايع من الانسان ليس انسانا
بالحمل الاولي كيف لا وانه يلزم على عدم جواز ذلك السلب صحة انحصار الانسان في الفرد الشايع منه وخامسا
ان التبادر بالقياس الى الافراد الشايعة ناش من كثرة استعمال المطلق الموضوع للقدر المشترك في تلك
الافراد فيكون ذلك التبادر اطلاقيا لا وضعيا كاشفا عن وضع اللفظ بالقياس الى المعنى المتبادر لانك
قد عرفت مرارا ان المعيار في تشخيص كون التبادر وضعيا لا اطلاقيا هو عدم صحة سلب اللفظ بالقياس الى
المعنى المتبادر منه فان حصل ذلك المعيار فالتبادر وضعي والا فاطلاقي وهنا … كون القدر المشترك ظاهرا
من اللفظ المطلق ومتبادرا منه عند تخلية السامع ذهنه من الشهرة والاغماض العين عنها كما هو شان
التبادر الوضعي وسادسا ان المطلق لو كان حقيقة في الفرد الشايع لوجب ان يفهم الفرد الشايع منه بحيث

بحيث

٥٥

ثبت كونه مرادا من اللفظ وكون ما عداه من الافراد النادرة منفيا بحسب الارادة كما هو شان الحقايق
عند اطلاقها لكن التالي باطل بالضرورة لان اكثر الالفاظ المطلقة المشككة بالقياس الى افرادها النادرة
مجملة فكما لا يفهم من المطلقات ارادتها كذا لا يفهم منها عدم ارادتها ايضا فتدبر وسابعا انه لو كان النقل
ثابتا في المقام وكان المراد من اللفظ هو الافراد الشايعة لما فهم من اللفظ المطلق بعد دخول ادوات السور
نحو لفظ كل ونظايرها عليه الا ما فهم قبل دخول تلك الادوات عليه من الافراد الشايعة ضرورة ان وضع
لفظة كل مثلا لاحاطة ما يراد من مدخوله والمفروض ان المراد من مدخوله ليس الا الفرد الشايع الذي
وضع المطلق له بطريق النقل لكن التالي باطل بالضرورة لاحاطة العمومات للافراد الشايعة والنادرة بحسب
فهم العرف والعادة وثامنا ان التشكيك العارض للمطلق بالقياس الى بعض افراده قد يكون ناشيا من
غلبة الاستعمال في الفرد الشايع وقد يكون ناشيا من كثرة وجود الصنف الذي يندرج فيه الافراد الشايعة
مثلا نفرض ان الانسان موضوع للحيوان الناطق الذي ينقسم بصنفين احدهما ما له راس واحد والاخر ما
له راسان ونفرض ايضا عدم استعماله في الصنف الاول فضلا عن غلبته فيه ومع ذلك كلما اطلق لفظ الانسان
فكون المراد منه هو الصنف الاول في غاية الظهور والجلاء بملاحظة كثرة وجود هذا الصنف منه في الخارج
فيكون الانسان معروضا للتشكيك من هذه الجهة ايضا فاذا كان الامر كذلك فالقول بالنقل في المقام لو كان
له وجه صحة عند اولي الافهام لكان مناسبا للشق الاول فقط فيصير الدليل اخص من المدعى فلا يتم التقريب
فان قلت قد عرفت … يحتمل ان يكون المراد بالنقل هو النقل التعيني الابتدائي لا التعيني المسبوق بغلبة الا
ستعمال قلت قد عرفت من ظاهر كلمات القائل بالنقل ان مراده به هو النقل المسبوق بغلبة الاستعمال فهذا
الاحتمال مما لا وقع له في المقام جدا واما القول بالاشتراك اللفظي فيرد عليه كل ما يرد على القول بالنقل
بحرفه الا ان القول بالاشتراك ملزوم لمخالفة الاصل الاعتباري من جهة واحدة وهي ان صيرورة اللفظ
المطلق في الفرد الشايع حقيقة بطريق الاشتراك بينه وبين القدر المشترك امر حادث فيقتضي الاصل عدمه
فتدبر واما القول بالمجاز المشهور ففيه اولا انه يرد عليه اول ما يرد على القولين السابقين وثانيا انه
يرد عليه السادس مما يرد على القولين السابقين ولا باس بذكر كيفية وروده على هذا القول توضيحا للمرام
فنقول انه لا شك ان صاحب هذا القول قائل بان الشهرة قرينة صارفة دالة على ان المراد بالمطلق ليس
الا الفرد الشايع وغيره غير مراد منه لوجود تلك القرينة وانت خبير بان هذا في غاية السخافة لما عرفت من
ان اكثر المطلقات بالقياس الى الافراد النادرة مجملة وغاية ما في الباب عدم فهم ارادتها منها لا فهم عدم
ارادتها منها فاين وجه صحة لهذا القول وثالثا انه يتوجه على هذا القول ما يتوجه على القولين السابقين
من الايراد السابع والثامن اما الاول فلما عرفت من كون ما يراد من المطلق من الفرد الشايع معلوما للشهرة
التي تكون مشخصة للمراد فح لو صار ذلك المطلق مدخولا لادوات السور نحو لفظة كل لما صار حال من الفرد الى
الفرد الشايع بعد ذلك الدخول متبدلا لان اداة العموم ليس من شانه الا احاطتها لما يراد من مدخولها واذا
كان المراد من مدخولها هو الافراد الشايعة فلا بد ان يكون المراد به بعد الدخول ايضا ذلك مع انه ليس الامر كذلك
لانه بعد ذلك الدخول يشمل للافراد النادرة ايضا بحسب فهم العرف والعادة واما الثاني فظني ان وروده

على هذا القول مما لا يحتاج الى البيان فى الشارع فى مسئلة المجاز المشهور واقوال ثلثة قيل بتقديم الحقيقة
المرجوحة على المجاز المشهور وقيل بالعكس وقيل بالتوقف وقد اقمنا البرهان ان الحق فى المسئلة هو القول
الاخير ورابعا انه لو لم نقل بعدم وجود المجاز المشهور وبكونه محالا كما ذهب اليه بعض المحققين فلا اقل من ان نقول
بندرته وهو ده غاية الندرة فيكون غيره من المجازات اغلبه بل واكثر تحققا فيلحق بالاعم الاغلب لان الظن يلحق
الشىء بالاعم الاغلب وخامسا انه مخالف للاصل بمعنى الظاهر واما على القول بان حمل المطلق على الافراد الشايعة
من باب التيقن ففيه ولا انه يرد عليه اول ما يرد على الاقوال السابقة وثانيا انه يجب عليه التصريح بان ذلك الحمل
انما يكون مالم يدخل عليه ادوات العموم واما بعده فلا يحمل عليه فلا بل يشمل للافراد النادرة جميعا والحال انه لم
يصرح بشىء فى المقام وثالثا انه قد عرفت من بيان من ذهب انه لابد من حمل المطلق على الافراد الشايعة لانه
مما يقتضيه الاصل الفقاهتى مع انك قد عرفت منا ان الاصل الفقاهتى كما يقتضى ذلك كذا يقتضى حمله على الافراد
النادرة ايضا فى بعض الصور فدعوى ان حمل المطلق على الافراد الشايعة مما يكون موافقا للاصل الفقاهتى
دائما مما لا وجه لها واما القول الخامس فيرد عليه ما يرد على الاقوال السابقة اولا وكذا ما يرد عليها سادسا
وسابعا وثامنا فتدبر واما ثمرة هذا النزاع فتظهر فى موارد عديدة منها انه لو ورد دليل اجتهادى دال
على وجوب الاتيان بالفرد النادر فعلى مذهب من قال بحمل المطلق على الافراد الشايعة من باب التيقن وبا
النظر الى ما يقتضيه الاصل الفقاهتى وجب الاخذ بذلك الدليل والعمل بمفاده ضرورة ان هذا دليل اجتهادى
مقدم على الاصل الفقاهتى لان العمل بالاصل مالم يصل اليد الى الدليل الاجتهادى فبعد وصولها اليه لا خفاء
متعين واما على مذهب من قال بذلك الحمل على سبيل النقل او الاشتراك او المجاز المشهور وكذا على مذهب من قال بكون
الشهرة قرينة مفهمة فالواجب ح الرجوع الى المرجحات الخارجية لانك قد عرفت من تضاعيف ما ذكرنا ان كل واحد
منهم انما حكم بلزوم حمل المطلق على الفرد الشايع اجتهادا فح يكون المطلق الدال على الفرد الشايع مع هذا الدليل
الدال على لزوم الاتيان بالفرد النادر دليلين اجتهاديين متعارضين فترجيح احدهما على الاخر يحتاج الى
مرجح فتدبر ومنها خروج الشخص القائل بالفرد النادر عن العدالة وعدم خروجه منها فبيان ذلك ان من اتى
بالفرد النادر عالما مع امكان الاتيان بالفرد الشايع وكان بناؤه فى المسئلة على وجوب حمل المطلق على الافراد
الشايعة من باب النقل او الاشتراك او المجاز المشهور ونظايرهم ممن قال بلزوم ذلك اجتهادا فلا شك فى الحكم
بخروجه عن العدالة واتصافه بالفسق لانه ترك ايتان ما هو مراد الامر عمدا وهل هذا الا فسق صريح واما لو اتى
بالفرد النادر ولكن كان مذهبه فى لزوم ذلك الحمل من باب الفقاهة فلا يلزم الحكم بذلك الخروج لانه بعد اتيانه
بذلك الفرد صار شاكا فى تكليفه بالنسبة الى الفرد الشايع فح وجه بذلك عن كونه عاملا لانه حيز المنع ومنها فى مسئلة
ترك الاستفصال وبيانه ان ذلك ان كل من قال بلزوم حمل المطلق على افراده الشايعة من باب الاجتهاد لا بد له القول بعدم
انادة ترك الاستفصال العموم فيما اذا سئل المعصوم عما وقع مع علم السائل بعدم الاطلاع على الواقعة وكان محل السؤال
مطلقا مشككا كان يسئل احد من المعصوم بان يقول وقع انسان فى بئر وفات فاجابه المعصوم بقوله ينزح سبعون
دلوا بيان اللزوم ان المطلق لا يراد به عند هؤلاء الا الفرد الشايع اما عند القائل بالنقل فظاهر وكذا عند القائل
بالاشتراك اللفظى لاجل وجود القرينة المعينة اى الشهرة والغلبة وكذا عند القائل بالمجاز المشهور لوجود القرينة

الصادقة الدالة على المراد فيحكم بانصراف الجواب الى الفرد الظاهر لانه لا يصح استعمال المطلق عند هؤلاء وارادة نفس
الكلى مع عدم وجود القرينة الدالة عليه فلو استفصل السائل كان من غير وجود قرينة واجاب عنه المعصوم بما يطابق
الفرد الظاهر لم يكن الغلط من جانب المسئول بل من جانب السائل فلا يرد النقض فى جانب المعصوم واما على القول
بان حمل المطلق على الفرد الشايع من باب الفقاهة ومن اجل انه متيقن لو نعم القول بان ترك الاستفصال فى
هذه الصورة يفيد العموم تمسكا بان المطلق المشكك كما يصح اطلاقه مع ارادة الفرد الشايع منه كذا يجوز استعماله
فى القدر المشترك وهو لو كان متحققا فى ضمن الفرد النادر من سبيل الاتفاق وحاصله كون المقصود اسناد الحكم
الى هذه الماهية مع قطع النظر عن وجودها فى ضمن فرد دون اخر فح لو سئل المعصوم عما وقع فى البئر من الانسان
ففصل فى الجواب بنزح سبعين دلوا مثلا فلا يخلو اما ان يراد بذلك الجواب بيان حكم كل فرد من الانسان من الشايع
والنادر او يراد به حكم المختص بالشايع لا سبيل الى الثانى لان المعصوم لو اراد ذلك لزم الاغراء بالجهل لكن اللازم باطل فا
لملزوم مثله وجه اللزوم ان المعصوم لما كان عالما بصحة استعمال المطلق فى الطبيعة من غير قرينة يجوز عنده فهم
السائل لعله استعمل المطلق فى نفس الطبيعة فوجب عليه نفى ح اما الاستفصال او ارادة العموم من جوابه لمكان العصمة
الثالثة اعلم ان التشكيك العارض للمطلق بالقياس الى بعض افراده قد يحصل من كثرة استعماله وغلبة اطلاقه على الافراد
الشايعة مع تحقق التساوى بين الشايعة والنادرة وجودا وعددا مثلا لو فرض ان النوع الانسان صنفين احدهما
الرومى والاخر الزنجى بحيث كان هذان الصنفان متساويين وجودا وعددا او كان التفاوت بينهما لكن لا بقدر المعتد
به ولو فرض ايضا ان استعمال الانسان قد اشتهر فى الصنف الرومى بحيث ظهر عند اطلاق المطلق انه هو المراد دون استعماله
فى الصنف الزنجى بحيث صار احتماله من المطلق مرجوحا عند الاطلاق وقد يحصل ايضا من غلبة وجود احد الصنفين وكثرة
اشخاصه فى الخارج وقلة وجود الصنف الاخر مع تحقق التساوى بينهما بحسب استعمال المطلق فيهما وقد يجتمعان هذان
التشكيكان فى مورد واحد كان يكون استعمال المطلق فيما هو اكثر وجودا فى الخارج اكثر من استعماله فيما هو اقل وجودا
فى الخارج وقد يحصل التشكيك ايضا فى الصنفين لكن من جهتين متنافيين
بان يكون ما استعمال المطلق فيه اكثر اقل وجودا وما كان استعمال المطلق فيه اقل فلكل واحد منهما جهة رجحان وجهة
مرجوحية فيتساويان كما ترى اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اشكال فيما عدا هذا القسم من الاقسام الثلثة وانما الاشكال
فى هذا القسم وان اى جهة من هاتين الجهتين يقدم على الاخرى فالتحقيق فى المقام ان يقال ان استفيد ثبوت
سواء كانت وجودية كالقيام مثلا او عدمية كالموت مثلا بفرد من افراد هذا المطلق المشكك لا من اللفظ
المطلق بل بسبب من الاسباب الخارجية كاستفادة موت انسان فى البلد من الاثار الخارجية من غير ان يكون للفظ
المطلق مدخل فى تلك الاستفادة فحمل ذلك المستفاد على ما يكون اغلب وجودا من افراد المطلق احرى والحق عند العرف
العادة مثلا لو فرضنا ان فى البلد صنفين من الانسان احدهما ذو الراسين مع قلة وجوده والاخر ذو الراس الواحد
مع كثرة وجوده وكان استعمال الانسان فى الصنف الاول اكثر من استعماله فى الصنف الثانى ومع ذلك استفيد من
الاسباب الخارجية موت انسان فلا شك ان بناء العرف على حمل ذلك المستفاد على الثانى واما لو حصل ذلك الاستفادة
من الالفاظ المطلق كقولك جاء انسان فلا ريب ان ما يتبادر منه عند الاذهان ليس الا الصنف الاول نظرا الى المؤانسة
التامة بين هذا اللفظ وذلك المعنى المسببة من كثرة الاستعمال فتفهيمنا هو المتبادر واحسن واولى فى التعارض بينهما

هو التعارض بين الظن الشخصى المسبب من الاستعمال وبين الظن النوعى المسبب من غلبة الوجود فلا يبعد ح رجحان طرف
الوجود واما ان كان مراده هو الطلب كما كان كقولك اشترى بانسان او نهيا كقولك لا تكرم الانسان فلا يبعد رجحان
طرف الاستعمال اذ الحجة فى المرجح هو طريقة اهل العرف والظن ان جانب الاستعمال عندهم اولى بالتقديم فتدبر ثم ان فى
المقام اشكالا من وجهين الاول ان مما يقتضى الحكم منا اختلاف العلماء فى مسئلة تعارض العرف واللغة على اقوال مختلفة
حيث قيل بتقديم الاول تمسكا بالاستقراء وقيل بتقديم الثانى تمسكا باصالة تأخر الحادث وقيل بالتوقف واتفاقهم فى
مسئلتنا هذه على الحكم بانصراف المطلقات المشككة الى افرادها الشايعة الظاهرة المتعارفة من غير نكير الا ما عرفت
من اختلاف السيد المرتضى فى المسئلة مع انا اذا نظرنا الى المسئلتين لم نجد ما هو الفارق فى البين حتى نحكم بكون
احدى المسئلتين جديرا بالخلاف والاخرى بالوفاق مع انا اذا تأملنا وجدنا ان ما يمكن ان يقال فى تقديم
العرف من الاستقراء يمكن التمسك به هنا ايضا لامكان ان يقال بتقديم التشكيكات نظرا الى الاستقراء الذى وجدوه كما
وجدنا ان ما يمكن ان يقال فى تقديم اللغة ثمة من اصالة تأخر الحادث يمكن التمسك به ايضا فى تأخر التشكيك هنا
الثانى ان الحاوى هو السبب للتوقف عند المتوقفين فى تلك المسئلة موجود عندهم فى هذه المسئلة والحاوى هو
السرى فى تقديم اللغة عند القائلين به ثمة من غير ظهور دليل منهم فى تقديمها هنا وكيف حمل المطلق على الكلى ثمة
مع ان النقل العرفى المسبب من غلبة الاستعمال مسبوق بباب التشكيك الذى يظن وجوده فى زمان المعصوم
فيلزم الظن بارادة المعنى التشكيكى من اللفظ اقول تحقيق المقام على وجه يظهر منه ما هو السر عند العلماء فى اختلافهم
فى تلك المسئلة ووفاقهم فى هذه المسئلة هو ان يقال ان مما اشرنا اليه ان التشكيك العارض للمطلقات ينقسم
الى قسمين قسم منه يكون ناشيا من غلبة استعمال المطلق فى افراده الشايعة الظاهرة وان كان هذا القسم فى غاية القلة
والندرة وقسم منه يكون ناشيا من غلبة وجود افراده الشايعة الغالبة كالتشكيك العارض للانسان بالقياس
الى صنفيه من ذى راس وراسين وجود هذا القسم فى المطلقات المشككة كوجود المشككات فى سلسلة المطلقات
فى غاية الكثرة والغلبة من غير شك وشبهة فكل واحد من هذين القسمين ينقسم الى اقسام ثلثة لان التشكيك العارض
للمطلق فى انظارنا لا يخلو اما ان نقطع بثبوته بعينه فى زمان المعصوم او نقطع بعدمه فى ذلك الزمان بل اختصاصه
بزماننا لا غير او نشك فيه لا اشكال فى حكم القسمين الاولين كما ترى على الحكم بانصراف المطلق الوارد فى كلام المعصوم
الى الافراد الشايعة فى القسم الاول بلا شبهة ونحكم بعدم لزوم ذلك الانصراف فى القسم الثانى بلا ريبة وانما الاشكال
فى القسم الاخير وتحقيق الكلام فيه انه ان كان من القسم الثانى اى مما يكون تشكيكه ناشيا من غلبة وجود الافراد
الشايعة فيلحق فى الحكم بما نقطع بثبوت تشكيكه فى زمان المعصوم لان التشكيكات الناشية من غلبة وجود
الافراد الشايعة وجدناها اكثرها واغلبها بالاستقراء مما يوافق فيه زماننا هذا زمان المعصوم فيحصل لنا الظن بان
المشكوك فيه من هذا القبيل لا محالة الحاقا بالاعم الاغلب فان قلت هذه الغلبة وان كانت مسلمة فى المقام ومعتبرة
للظن الملحق للمشكوك فيه بالاعم الاغلب عند ذوى الافهام لكنها معارضة باصالة تأخر الحادث قلت ان المعارضة
المذكورة وان كانت مسلمة لكن كون اصالة تأخر الحادث مغلوبة عند غلبة الاستقرائية ومضمحلة فى مقابلها
كما ترى ضرورة تقديم الاصل الاجتهادى على الاصل الفقاهتى واما ان كان المشكوك فيه من القسم الاول اى يكون
ناشيا من غلبة الاستعمال فلا يمكن الحاقه بما يلحق بالمشكوك الذى يكون من القسم الثانى لان دعوى الاستقراء

الموجب للظن الملحق للمشكوك فيه بالاعم الاغلب ممنوعا فى المقام فى غاية الوضوح والبداهة لان وجود مثل هذا القسم
فى سلسلة المطلقات المشككة فى غاية القلة والندرة فضلا عن وجدان القسم الغالب منه ما يوافق فيه زماننا
مع زماننا مع زمان المعصوم لان ذلك الوجدان موقوف على الاستقراء الموقوف على وجود المستقرى فيه الذى يكون
كالكبريت الاحمر واذا كان الامر كذلك فالحكم بلزوم انصراف هذا المطلق المشكك الى الافراد الظاهرة لا وجه له لان
اصالة تأخر الحادث عن المعارض فى المقام لما عرفت من منع الاستقراء فى هذا القسم بل الغالب استعمال المطلق
والمشككات فى مفهومها الكلى وانما استفاد منها الافراد من القراين الخارجية فان قلت اذا كان الامر فى هذا القسم
على ما ذكرت من عدم لزوم حمله على الافراد الشايعة فما وجه حكم العلماء بانصراف المطلقات المشككة الى افرادها
الظاهرة مطلقات عبارات العلماء فى ذلك الحكم مطلقة وانت معترف ايضا بان المطلقات تنصرف الى افرادها الشايعة
وقد عرفت مما ذكرنا ان الشايع الغالب من المطلقات المشككة هو المشكك الذى يكون تشكيكه ناشيا عن غلبة الوجود دون المشكك الذى
يكون تشكيكه ناشيا عن غلبة الاستعمال فالمراد بالانصراف فى عباراتهم هذا القسم ممنوع واذا عرفت ما ذكرنا ينكشف عليك ما هو
السر فى اختلافهم فى مسئلة تعارض العرف واللغة وما هو الداعى الى وفاقهم فى هذه المسئلة اما ما هو السر فى الاول فلان محل
كلامهم وموردا قوالهم فيها ليس الا فى المنقولات العرفية التى تنشأ نقلها من غلبة استعمال الالفاظ الموضوعة للمعنى اللغوى فى
المعنى العرفى ولما لم يكن مناط تقديمها على حقايقها اللغوية الاستقراء الذى اختلف فى ثبوته وعدمه فى محل الكلام حيث ذهب
بعضهم الى ثبوته فيه فقدم العرف على اللغة وبعض اخر الى عدمه فقدم اللغة على العرف لكون اصالة تأخر الحادث عنده
سليمة عن المعارض الاقوى ومنهم من توقف لزعمه ضعف ادلة الطرفين فح لم يبعد النزاع منهم فى مقام لا يليق به واما
ما هو السر فى وفاقهم فى هذه المسئلة فلان محل كلامهم فيها على ما عرفت منا انما ليس الا فى المطلقات المشككة التى نشأ
تشكيكها من غلبة الوجود وكان الاستقراء المثبت لحكمهم المذكور فى المقام مقبولا عند طباع الكل فلهذا لم يقع من احد
منهم نزاع فى المقام والله ذو الفضل والاكرام بالنسبة الى جميع الخاص والعام الفائدة الرابعة اذا شك فى كون
المطلق متواطيا او مشككا فهل الاصل مقتضاه التواطى او التشكيك تنقيح المقام يستدعى نقل الكلام فى تحقيق مطلب
اخر فهو ان اللفظ المطلق الدال على متساوى افراده هل هو دال على ذلك بنفسه بحيث يكون ظاهرا فيه ومستقلا فى تفهيم
ذلك وانما التشكيك العارض له مانع له عن ذلك الاقتضاء ورافع عنه ذلك الظهور او الامر ليس كذلك بل يكون
الدال هو اللفظ عند عدم ذلك العارض بان يكون فقده جزء الدال او شرطه مقتضى التحقيق هو الاول اما اولا فلانه
لا شك ولا شبهة فى ان الواضع حين وضع اللفظ المطلق لمعناه لا بد وان يكون ملتفتا الى ذلك
اللفظ والمعنى فلو كان اللفظ موضوعا له مع كون عدم ذلك العارض ملحوظا معه بطريق الجزئية او الشرطية يلزم التفات
الى ذلك الملحوظ ولا شك انه حادث ومقتضى الاصل عدمه والحق ان هذا الاصل وان لم يكن فى محله جاريا لنا
فى المقام كلام لكن اعتباره هنا فى حيز المنع اذ الادلة الدالة عليه اما الاخبار او بناء العقلاء وكلاهما عاجز عن
المقام اما الثانى فثبوته فى امثال هذا المقام ممنوع واما الاول فانصرافها الى غير المقام غير مسلم واما ثانيا فلنا
العرف على ذلك لان من العيان الغنى عن البيان ان المتبادر من هاتف اللفظ الاسد قولنا رايت اسدا يرمى مثلا
مع قطع النظر عن القرينة وجودا وعدما هو الحيوان المفترس من غير التفات الى قولنا يرمى فى البعد عما هو المتبادر

من حاق اللفظ واخذ لفظه يرى صارفة عن ظاهره وبالجملة لو كان عدم القرينة صارفا مع اللفظ الموضوع سواء
كان بطريق الجزئية او الشرطية حين كونه على الحيوان المفترس لما فهم اهل العرف التنافي الصريح بين الاسد وقولنا
يرمي والملازمة وبطلان اللازم كلاهما مما لا يحتاجان الى البيان فتدبر واما ثالثا فلتنصيص اهل اللغة حيث قالوا
ان هذا اللفظ موضوع لهذا الجنس وذاك موضوع لذلك الجنس فلو كان لغير نفس ذلك اللفظ مدخل في ذلك الوضع
لوجب عليهم التنصيص عليه واما رابعا فلانه لم يتعهد من اهل اللغة اي لغة كانت ان يوضع اللفظ المفرد للمعنى لاحظين
معه عدم القرينة بطريق الجزئية او الشرطية وما قيل في الامر من انه دال على الوجوب بشرط كونه صادرا عن العالي
ففي غاية السقوط نظرا الى ما تلونا عليك من الوجوه فظهر مما ذكرنا ان دلالة اللفظ المطلق على تساوي الافراد
في الحكم من جهة اقتضاء نفسه لذلك والتشكيك مانع فالاصل هو التواطي وحيث شك في كونه متواطيا او مشككا
فيحكم بالتواطي لثبوت المقتضي وعدم ثبوت المانع الذي هو التشكيك ويدل عليه مضافا الى الاول اصالة عدم وجود الغلبة
الخارجية اصالة عدم الالتفات اليها ان سلم وجودها الثالث الاستقراء القطعي في غير اللفظ المطلق المتنازع فيه فانا
نرى اهل العرف بنائهم على حمل الالفاظ على معانيها الظاهرة ما لم يثبت القرينة الصارفة عن الظهور ويحصل من ذلك
الاستقراء الظن بان بنائهم في اللفظ المطلق ايضا على ذلك لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب او الاستقراء في
خصوص الالفاظ المطلقة فان بنائهم على حمل تلك الالفاظ على معانيها الظاهرة الحقيقية ما لم يثبت التشكيك وحيث
لم يثبت يحملون اللفظ على المعنى الكلي من غير بحث وفحص عن وجود التشكيك وعدمه اصلا فمنه ايضا يحمل اللفظ على معناه الكلي
لان بنائهم هو المتبع في نحو هذا المقام لا يقال كما ان مقتضى الاستقراء المذكور ذلك كذا مقتضى استقراء اخر حمله على الفرد الغالب
لانه لا شك في كون غالب الالفاظ المطلقة مشككة فيحصل الظن بكون هذا اللفظ ايضا كذلك الحاقا للشيء بالاعم الاغلب
فيكون مشككا واذا ثبت كونه كذلك يجب حمله على الافراد الغالب في وجه الحكم بكونه متواطيا لانا نقول ان هذا الاستقراء
وان كان مسلما ولكنه غير مجد في المقام اذ القدر المستفاد منه انما هو الحكم بكونه مشككا في الجملة ولكن مجرد ذلك لا ينفع
لان مجرد كونه مشككا لا يستلزم كونه كذلك من جهة التشكيك المتنازع فيه كالانسان بالنسبة الى المسلم والكافر
وذلك لاحتمال كونه كذلك من جهة اخرى وح فلا يثبت المدعى فان قلت الاصل عدم حدوث التشكيك من غير هذه
الجهة المتنازع فيها من الجهات الاخر قلت كما ان الاصل مقتضاه عدم التشكيك من غير الجهة المتنازع فيها كذا مقتضاه
عدمه من نفس هذه الجهة المتنازع فيها ايضا فان قلت اجراء الاصل في المقام من قبيل اجرائه في تعيين الحادث بعد
القطع بحدوث حادث وقد مر فساد ذلك قلت الحال على ما ذكرت لو كانت الحوادث قليلة واما لو كانت غير محصورة او
كانت محصورة كثيرة فلا باس باجرائه فيها وما نحن فيه ايضا من ذلك القبيل لان ما من مطلق مشكك الا وقد عرض له
التشكيك من جهات عديدة كثيرة يتعذر عدها وحصرها في العرف والعادة كما لا يخفى على المتامل في المطلقات المشككة الفائدة
الرابعة اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون متعلق الحكم فيهما متحدا نحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او مختلفا
نحو اكرم عالما وجالس عالما هاشميا وعلى التقديرين اما ان يكون الموجب للحكم فيهما متحدا نحو ان ظاهرت فاعتق
رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ام لا نحو قولك ان اقتديت بزيد فصح صلوتك وان اقتديت بعمرو فصح
صلوتك النافلة وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون نفس الحكم فيهما متحدا بان يكونا مثبتين او منفيين او يكون
مختلفا بان يكون المطلق مثبتا والمقيد منفيا او بالعكس فحاصل ضرب الاربعة الاخيرة في الاربعة الاولى يصير ستة

عشر

عشر قسما وعلى هذه التقادير المذكورة اما ان يكون الحكم في الطرفين الايجاب او الاستحباب سواء كان في كليهما
ايجابا واستحبابا او يكون في المطلق ايجابا وفي المقيد استحبابا او بالعكس او لا يكون كذلك سواء لم يكن في احد
الطرفين الايجاب او الاستحباب او كان في احدهما دون الاخر فحاصل ضرب هذه الاربعة في الاقسام المتقدمة
يصير اربعة وستين قسما وعلى هذه التقادير اما ان يكونا معلومين بحسب التاريخ او مجهولين او كان المطلق معلوما
والمقيد مجهولا او بالعكس فحاصل ضرب هذه الاربعة في الاقسام السابقة يصير ستة وخمسين ومائتين ثم نقول
المعرفة باحكام هذه الاقسام يستدعي على مقامات اربعة الاول ان يكون متعلق الحكم فيهما مختلفا كما مثلناه
انفا ففي هذه الصورة لا يحمل المطلق على المقيد مط لا بوجه البيان ولا بوجه النسخ بل يعمل بهما معا وان كان سبب
الحكم فيهما متحدا خلافا للشافعية حيث زعموا وجوب حمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب ولهذا حملوا اليد في التيمم
على ما هو الى المرفق لتقييدها به في الوضوء لاتحاد الموجب وهو الحدث وفيه اولا انه مخالف للاصل وثانيا انه
مخالف لفهم اهل العرف الا ترى ان المولى لو قال لعبده ان جاء ولدك من السفر فاكرم عالما ثم لو قال ان جاء ولدك
من السفر فاجلس عالما هاشميا فلا يفهم من هاتين العبارتين تقييد الاول بالثاني وثالثا انه لو فرضنا التقييد
عند اتحاد الموجب فلا نم ان اية التيمم من ذلك القبيل لان الموجب في الوضوء هو الحدث مع وجدان الماء وفي
التيمم هو الحدث مع فقدان الماء واحدهما غير الاخر فلا اتحاد ثم اعلم ان ما ذكرنا من عدم لزوم الحمل في هذه
الصورة فيما لم يثبت لزوم الحمل بالدليل الخارجي واما معه فلا يتمشى جدا كما اذا ورد من الشرع اعتق رقبة ولا
تملك كافرة فحكم بلزوم حمل المطلق على المقيد لما ثبت من الشرع من لزوم كون العتق في ملك والولاء لما حكمناه قطعا
فالدليل الخارجي يقتضي تقييد الرقبة بعدم الكفر لا يقال ان المقيد هنا كافرة والمطلق لم يقيد بها بل بنقيضها وهو
مؤمنة لانا نقول ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد حسبما يقتضيه المقام اثباتا او نفيا المقام
الثاني ان يكون متعلق الحكم فيهما اي في المطلق والمقيد متحدا مع اختلاف الموجب فيهما مثل قوله تع في كفارة الظهار
فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فحكم المطلق والمقيد واحد وهو الاعتاق وموجبهما مختلف وهو
الظهار والقتل ففي هذه الصورة ايضا لا يحمل المطلق على المقيد مط في جميع الحالات لانه لو قال اوجبت عليكم في
كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة واوجبت في الظهار عتق اي رقبة كانت لم يكن احد الكلامين منافيا للاخر
فليس تقييد احدهما مقتضيا لتقييد الاخر خلافا للشافعية في هذا المقام ايضا فانهم كانوا مختلفين في كيفية الحمل هنا
على ما ذكر في الكتب المبسوطة المقام الثالث ان يكون متعلق الحكم فيهما متحدا مع اتحاد السبب لكن يكون الحكم في
الطرفين او في احدهما غير الوجوب والاستحباب من الاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد
والنجاسة والطهارة وساير الاحكام الوضعية فالمطلق والمقيد في هذه الصورة اما ان يكونا مثبتين مثل البيع
صحيح وبيع المعاطاة صحيح او منفيين نحو قوله لا يحرم الصلوة في الحمام ولا يحرم الصلوة النافلة في الحمام او يكون
المطلق مثبتا والمقيد منفيا كقولنا ان اقتديت بزيد فصح صلوتك وان اقتديت بزيد فلا يصح صلوتك الجمعة
او بالعكس كقولنا ان اقتديت بزيد فلا يصح صلوتك وان اقتديت بزيد فيصح صلوتك النافلة فعلى الاول
لا يحمل المطلق على المقيد بل يعمل بهما معا لان الداعي الى حمل المطلق على المقيد ليس الا فهم التنافي بينهما عند اهل
العرف والعادة وذلك في هذه الصورة منفي بالوجدان والعيان الا ترى انه لو قيل يطهر البئر بنزح اربعين

دلوا لبول الانسان ويطهر بنزح اربعين دلوا لبول الرجل لم يفهم احد من اهل العرف من هاتين العبارتين
تقييد الاول بالثاني وحمله عليه لان الحمل مشروط بثبوت التنافي بين المطلق والمقيد بحسب الفهم العرفي واذا انتفى
الشرط انتفى المشروط وكذا الحكم في الثاني اي لا يحمل المطلق على المقيد فيما اذا كانا منفيين بل يكون العمل بهما لازما
والدليل على عدم الحمل هنا ما هو الدليل في الاول ضرورة انه لو قيل لا يكره الصلوة في البيت لا يكره الصلوة النافلة
في البيت لم يفهم من هاتين العبارتين تدافع وتناقض عرفا حتى يتحقق الداعي الى حمل الاول على الثاني واما الحكم في
الثالث والرابع فيكون بالعكس مما حكمنا في الاول والثاني اي يكون الحكم في الثالث والرابع لزوم حمل المطلق على
المقيد لتحقق فهم التناقض في هاتين الصورتين عرفا اما في الثالث فلانه لو قيل يباح لك اكل اللحم ولا يباح لك
اكل لحم الغنم مثلا فلا شك انه فهم من ذلك التناقض المستلزم لحمل الاول على الثاني وكذا الحكم في الرابع ايضا المقام
الرابع ان يكون متعلق الحكم فيهما اي في المطلق والمقيد متحدا مع اتحاد السبب ولم يكن الحكم فيهما غير الوجوب والاستحباب
فالمطلق والمقيد في هذه الصورة اما ان يكونا مثبتين او منفيين او يكون المطلق مثبتا والمقيد منفيا او بالعكس
فعلى الاول اما ان يكون الحكم في كل من المطلق والمقيد هو الاستحباب سواء كان اللفظ الدال عليه ما يشتق من
الاستحباب كيستحب مثلا مثل ان يقال يستحب الزيارة ويستحب الزيارة مع الوضوء او يكون بصيغة افعل كقوله زوروا
الحسين وزوروا الحسين مع الوضوء مع قيام قرينة دالة على كون المراد بصيغة افعل هو الندب فالتحقيق فيه على
ما قرره الاستاد دام ظله ان الحكم الاستحبابي من حيث هو هو لم يكن حاله كحال الحكم الوجوبي في كون الاتيان
بالفرد الواحد مسقطا للتكليف الثابت بالنسبة الى الامر الكلي المكلف به بل لا يفهم من الاتيان استحبابا عرفا الا
سريانه في جميع افراد الماهية التي تعلق الاستحباب بها ولم يثبت في انظار اهل العرف سقوط التكليف بالاتيان
الفرد الواحد للماهية المستحبة من حيث هي ماهية مستحبة فعليه لو اتى بالزيارة ولو في ضمن غير المقيد يحصل امتثال بلا
شبهة نعم لو ثبت من الخارج اتحاد التكليف مثل ان ثبت بدليل خاص ان زيارة الحسين ع مستحب اما مطلقا او مع
الوضوء فح لا شك في حمل المطلق على المقيد لتحقق فهم التنافي المسبب من اتحاد التكليف الداعي الى حمل المطلق على
المقيد واما ان كان الحكم في المطلق هو الوجوب وفي المقيد هو الاستحباب كقولنا يجب عليك عتق رقبة ويستحب
عليك عتق رقبة مؤمنة فلا يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة لعدم وجود شرط الحمل المتقدم اليه الاشارة
كما لا يخفى واما ان كان الامر بالعكس بان يكون الحكم في المطلق هو الاستحباب وفي المقيد هو الوجوب كقوله يستحب
لك عتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فالحكم بالحمل في ذلك مما لا يبعد بحسب فهم العرف والعادة واما ان كان الحكم في كل
من المطلق والمقيد هو الوجوب كقوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ويستفاد من اللفظ او الخارج اتحاد
التكليف وانه لا يجب على المكلف الا شيء واحد اما المطلق على اطلاقه او المقيد بخصوصه من غير عزو من شك في ذلك
الاتحاد فح نقول قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة يحتمل بدوا احد الامور الثلثة الاول ان يكون المطلوب
هو المطلق ويكون المراد من الامر بالمقيد الندب مجازا فيكون افضل افراد الواجب التخييري العقلي بينها وبين غيرها
من افراد المطلق الثاني ان يكون المطلوب هو المطلق على اطلاقه ويكون المراد من الامر بالمقيد هو الواجب التخييري
المصطلح لا التخيير المستفاد من حكم العقل بين جزئيات المطلق الذي تعلق به الامر عينا المحض في الدلالة على التخيير
من غير دلالة على رجحان فرد دون غيره الثالث ان يكون المراد بالمطلق هو المقيد اي يكون المراد من المطلق حين

الاستعمال

الاستعمال هو الماهية المقيدة وانها متعلق التكليف ويكون المقيد بيانا للمطلق وقرينة على استعماله في المقيد
بطريق التجوز والمختار هو الاخير اما اولا فلمساعدة الفهم العرفي عليه بحيث ان اهل العرف كلهم مطبقون
على فهم التجوز في جانب المطلق وكون المقيد بيانا له وكون فهمهم حجة في مباحث الالفاظ مما لا يخفى واما ثانيا
فللغلبة وتقريبها انا اذا تتبعنا في سلسلة المطلقات والمقيدات وجدنا ان بنائهم اي بناء اهل العرف والعادة
تارة على العمل بالمطلق دون المقيد وتارة على العمل بكليهما وتارة على العمل بالمقيد دون المطلق لكن وجدنا
ان بنائهم في اغلب الموارد على العمل بالمقيد من حيث هو مقيد فيحصل لنا من تلك الغلبة الظن بان ما يشك
في حكمه من المطلق والمقيد ملحق بما هو الاغلب لالحاق الظن المشكوك فيه بالاعم الاغلب وبعد التامل فيما مر بنا
اليه يظهر لك امور الاول اختيار التجوز في المطلق دون المقيد المستلزم لخروج المطلق من حيث هو مطلق والثاني
اختيار التجوز في المطلق الذي يستفاد تقييده من القرينة المنفصلة خلافا لسلطان العلماء كما يجيء كلامه في
ذلك والمراد بالقرينة المنفصلة هو قوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة فتلك القرينة المنفصلة قرينة
صارفة بالقياس الى المطلق الذي يستفاد تقييده منها الثالث القول بكون المطلق مستعملا في معناه الحقيقي في
المطلق الذي فهم تقييده من القرينة المتصلة كما في قولك اعتق رقبة مؤمنة وتوضيح ذلك ان المتكلم بهذا
القول لا يقصد من الرقبة الا معناها الحقيقي من غير ارتكاب تجوز فيها خلافا لبعض الفضلاء كما يجيء مثاله
في المقام ومن المؤمنة ايضا كذلك لكن الهيئة التركيبية الاتصافية العارضة للموصوف والصفة قرينة مفهمة
للمراد المعين في نفس الامر فيكون تلك الهيئة قرينة مفهمة للمراد فكان في المقام دالان احدهما لفظ رقبة والثاني
الاتصاف المتحقق بين الموصوف والصفة ومدلول الاول منهما نفس ماهية الرقبة المدلولة للدال الاول والثاني
خصوصية الرقبة المؤمنة المدلولة للدال الثاني وبالجملة سبيل ذلك القول سبيل قولنا الطاير الولود العالي الخفاش
فكما انه فهم من الطاير شيء ومن الولود شيء اخر ومن اتصاف احدهما بالاخر شيء ثالث اعني الخفاش كذا يفهم من رقبة
في قولنا اعتق رقبة مؤمنة شيء ومن مؤمنة شيء ومن اتصاف احدهما بالاخر شيء ثالث كما قررنا لك والذي خالفنا فيما قلناه
من التجوز في المطلق الذي يستفاد تقييده من القرينة المنفصلة ووافقنا فيما اخترناه من الحقيقة في المطلق
الذي يستفاد تقييده من القرينة المتصلة سلطان العلماء حيث زعم ان ذلك المطلق ليس مستعملا الا
في معناه الحقيقي وليس خصوصية المقيد مقصودة منه بل المتكلم قصد الخصوصية من ارتفاع ... وهو قولنا
اعتق رقبة مؤمنة فعلى قوله انه لم يلزم ارتكاب تجوز في شيء من المطلق والمقيد يكون القرينة المنفصلة
عنده قرينة مفهمة كالقرينة المتصلة التي يكون كذلك عنده وعندنا وكذا خالفنا بعض الفضلاء فيما
اخترناه من الحقيقة في المطلق الذي يستفاد تقييده من القرينة المتصلة حيث زعم ان المتكلم لم يقصد من
الرقبة في قولنا اعتق رقبة مؤمنة الا نفس خصوصية المراد ويكون مؤمنة قرينة صارفة مثل قولنا يرمي
في قولنا رايت اسدا يرمي فيكون القرينة المتصلة عنده كالقرينة المنفصلة قرينة صارفة لا مفهمة
واذا عرفت ما اختاره الفاضلان في المقام فاعلم ان مقتضى الاصل الاولي وان كان مع الفاضل الاول فيما خالفنا
فيه لكن انت خبير بان التمسك بالاصل الاولي انما يصح لو لم يوجد في المقام اصل ثانوي وارد على الاصل الاولي
وانت تعلم ان مقتضى فهم العرف الذي يكون اصلا ثانويا مطابق لما ادعينا فيما خالفنا فيه هذا الفاضل فان

قلت انتم مدعون في محل نزاعكم مع هذا الفاضل ارتكاب التجوز وهو يدعي الحقيقة ومعلوم ان الامر اذا دار
بين الحقيقة والمجاز فالاولى تقديم الاول على الثاني لان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلت قد عرفت مما مر ان التمسك
باصالة الحقيقة ليس الا من باب الوصف والظهور لا من باب التعبد المحض وقد اطلعت ان الظهور نظرا الى فهم العرف الذي
هو البرهان في مباحث الالفاظ ليس الا في جانب المعنى المجازي فيما نحن فيه فتمسك هذا الفاضل باصالة الحقيقة
فيما نحن فيه مما لا وجه له فحمل ما نحن فيه على المعنى المجازي متعين فتدبر واما كلامنا مع الفاضل الثاني
فيما نحن فيه فهو انك قد عرفت ان مقتضى الاصل الاولي فيما نحن فيه ما ذكره هذا الفاضل ومع ذلك ان مقتضى الاصل الثانوي
اي الفهم العرفي مقتضاه مقرر للاصل الاولي كما عرفت انفا فتدبر واما ما تمسك به المشهور في حمل المطلق على المقيد من انه جمع
بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
ففي غاية الضعف لانك قد عرفت في المباحث السابقة في غير موضع منها ان الجمع بين الدليلين من حيث هو جمع بينهما لا
دليل عليه فليراجع الى المباحث السابقة حتى تستحضر ما ذكرنا من المفاسد المترتبة على ذلك وقد يتمسك في حمل المطلق
على المقيد باصالة الاشتغال وتقريرها انه لا شك في ان المكلف به اما المطلق واما المقيد لكن حمله على المقيد يقتضي
القطع بالبراءة والخروج عن العهدة لان المكلف ان كان مامورا بالمقيد فهو المطلوب وان كان مكلفا بالمطلق
فالاتيان بالمقيد مستلزم للاتيان بالمطلق ايضا لان العمل بالمطلق هو العمل بفرد من افراده والمقيد فرد منه بخلاف حمل
المطلق على اطلاقه والاتيان بفرد اخر غير المقيد فانه لا يحصل معه القطع بالبراءة لجواز ان يكون المامور به هو المقيد
وفيه نظر لانه يرد عليه ما يرد على من تمسك في حمل المطلق المشكك على الافراد الشايعة من باب التيقن ومقتضى اصالة الاشتغال
وبيان ذلك ان اصالة الاشتغال لا يقتضي ذلك الا في بعض الصور كما اذا كان الاتيان بالمقيد وغيره من افراد المطلق
كليهما ميسورا للمكلف فيجب ح عليه الاتيان بالمقيد تحصيلا للبراءة اليقينية واما في غير هذه الصورة فلا لانه ربما يكون مقتضى
اصالة الاشتغال العمل بالمطلق على اطلاقه والاتيان به في ضمن غير المقيد كما اذا قال المولى لعبده اعتق رقبة واعتق رقبة
مؤمنة وعين له وقتا ينقضي من زمان التكليف بمقدار يسع ذلك العمل ولم يتمكن المكلف حينئذ من عتق المقيد وصار عاجزا عنه
له فيجب ح الاتيان بغيره من افراد المطلق لان المكلف ح يكون شاكا في ان التكليف هل ارتفع بفقدان القيد ام باق و
معلوم ان مقتضى الاصل الاعتباري بقاء ذلك التكليف فالاتيان بغير المقيد مما لا بد منه مضافا الى ان المكلف ربما
يرجع الى اصالة البراءة كما اذا كان الاتيان بالمقيد غير مقدور له في اول زمن التكليف كما اذا قال المولى لعبده
اعتق رقبة مؤمنة وكان الاتيان بالمقيد غير ميسور له في ذلك الوقت فللمكلف ان يقول ح ان كان المطلوب هو
المطلق فيجب علي العمل باطلاقه وان كان المطلوب هو المقيد فلا يجب علي شيء لان التكليف موقوف على امكان ما كلف
به والمفروض ان المقيد ليس بممكن لنا فيرجع الامر الى الشك في نفس التكليف ومقتضى الاصل عدمه فتدبر واما اذا
كان الحكم في كل من المطلق والمقيد هو الوجوب وكانا منفيين نحو قولنا لا يجب عليك عتق رقبة ولا يجب عليك
عتق رقبة مؤمنة فالحكم بعدم لزوم حمل المطلق على المقيد هنا مما لا يخفى ضرورة عدم وجود الداعي الى الحمل اي
تنافي بين المطلق والمقيد عرفا واما اذا كانا مختلفين بان يكون المطلق مثبتا والمقيد منفيا نحو قولنا
اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فالحكم بلزوم ذلك الحمل ح مما لا يخفى على من له ادنى انس بالمحاورات العرفية
واما ان كان الحكم في المطلق والمقيد هو الاستحباب وكانا منفيين نحو قولنا لا يستحب عتق رقبة ولا يستحب عتق

رقبة مؤمنة فالحكم بعدم لزوم ذلك الحمل مما لا يخفى واما ان كانا مختلفين بان يكون المطلق مثبتا والمقيد منفيا
كقولك يستحب عتق رقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة فالحكم بلزوم ذلك الحمل مما لا يخفى وكذا اذا كان الامر
بالعكس كقولك لا يستحب عتق رقبة ويستحب عتق رقبة مؤمنة وكذا ان كان الحكم في المطلق هو الوجوب وكان مثبتا وفي
المقيد هو الاستحباب وكان منفيا كقولك اعتق رقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة وكذا ان كان الامر بالعكس نحو
قولك لا يستحب عتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ثم اعلم ان ما ذكرنا من احكام هذه الاقسام كلها لمساعدة فهم
العرف والعادة عليه فتدبر وتامل في المقامات المذكورة حتى لا يختلط عليك حقيقة الحال وان بنائنا في كل المقامات
التي نحكم فيها بحمل المطلق على المقيد على كون المقيد بيانا له لا انهما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل بالمطلق فنحكم في
هذه الصورة على كونه ناسخا للمطلق لا بيانا له وربما ينبغي التنبيه على امور الاول ان بناء المنطق في مباحث المفاهيم
على عدم حجية مفهوم الصفة مع ان بنائهم في هذا المبحث على وجوب تقييد المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة
اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فلو لم يكن بنائهم في هذا المبحث على اعتبار مفهومها لما حكموا بوجوب ذلك التقييد
فهل هذا الا تدافع صريح وتناقض بحت بين البنائين في المبحثين ويمكن الجواب عنه بوجوه اما اولا فلانا لا نسلم ان حمل
المطلق على المقيد في هذا المبحث ليس الا لاجل اعتبار مفهوم الصفة ولعله لاجل الاحتراز عن ترك منطوق المقيد ضرورة انه
لو عمل بالمطلق في قوله اعتق رقبة على اطلاقه لصار منطوق قوله رقبة مؤمنة غير معمول به واما ثانيا فلانه لو كان سبب حمل
المطلق على المقيد اعتبار مفهوم الصفة في هذا المبحث لوجب ذلك الحمل في حكم الوضوء في قولنا الماء الملاقي للنجس نجس
والماء القليل الملاقي للنجس نجس بيان الملازمة واضح ضرورة ان المقيد في قولنا الماء القليل موصوف بالقلة كما ترى
وبطلان التالي لما مر في المقام الثالث واما ثالثا فلانك قد عرفت من تضاعيف ما ذكرنا ان الداعي الى حمل المطلق على
المقيد ليس الا فهم التناقض عرفي والحال انه ليس بين منطوق قولنا اعتق رقبة ومفهوم قولنا اعتق رقبة مؤمنة تعارض حتى
داعي الى حمل المطلق على المقيد ضرورة ان مفهوم قولنا اعتق رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق الرقبة الغير المؤمنة وهذا ليس
منافيا لوجوب عتق مطلق الرقبة لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم كما لا يخفى واما ما قال العلامة في الجواب عن ذلك
من انا سلمنا ان بنائهم في هذا المبحث على اعتبار مفهوم الصفة المستلزم لتحقق التدافع والتناقض بين ما قالوه في
مباحث المفاهيم لكن الفارق بين المبحثين هو الاجماع في البين والحاصل ان بناء العلماء على عدم اعتبار مفهوم
الصفة الا انهم قد اجمعوا على اعتباره فيما اذا كان في مقابله مطلق مثل ان يقال اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار
رقبة مؤمنة فالصفة في هذا المبحث المثال لها مفهوم معتبر عندهم لاجماعهم على اعتباره في هذه الصورة الخاصة واما
اذا لم يكن في مقابله مطلق كقولنا جاء في العالم فليس بحجة عندهم فلا يستفاد من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا
قامت قرينة على ارادة ذلك نفيا واثباتا انك بعدما عرفت ان مناط حمل المطلق على المقيد في هذا المبحث ليس بحجة اعتبار
مفهوم الصفة بل يمكن ان يكون لاجل ما اشرنا اليه من الاحتراز عن ترك منطوق المقيد يظهر لك ان تسليم تحقق التناقض
المذكور مما لم يكن سليما عن السخافة وثانيا انه لو سلم اجماعهم على اعتبار مفهوم الصفة فنقول ان مستند ذلك الاجماع
اما القول بان الكلام المشتمل على المطلق والمقيد الواردين من الشرع صار حقيقة شرعية في حمل المطلق على المقيد فكلما
ورد ذلك الكلام فيحمل عليه من باب الحقيقة الشرعية او القول بان ذلك الحمل مما ورد فيه خبر وحديث عن الائمة عليهم
السلام مع ان كلا من هذين القولين فاسد جدا اما الاول فلان ثبوت الحقيقة الشرعية فرع ثبوت الحقيقة المتشرعة

التي لم يثبت في المقام واذ ليس فليس واما الثاني فلانه لو ورد من الشرع خبر دال على ذلك الحمل لنقله العلماء الينا
لتوفر الدواعي الى ذلك الحمل كما لا يخفى وعدم نقلهم اياه في ذلك الباب مما لا يخفى على اولوا الالباب وفي التالي ملزوم
لنفي المقدم فظهر لك ان اجماعهم على ذلك مما لا مستند له فالاعتماد عليه مما لا وجه له فتدبر وقد تصدى لجوابه ايضا شيخنا
البهائي بما حاصله انهم اعتبروا مفهوم الصفة في هذا المبحث ترجيحا للتاسيس على التاكيد وبيان ذلك ان العلماء بنائهم
على عدم اعتبار مفهوم الصفة لو لم يكن في مقابله مطلق وان ذكر فيعتبرون مفهومها ترجيحا للتاسيس على التاكيد لان
قولنا اعتق رقبة مؤمنة الذي ذكر في مقابله مطلق اعني قولنا اعتق رقبة له منطوق ومفهوم ومعلوم ان الاول ليس
الا وجوب اعتاق الرقبة المؤمنة الذي يستفاد هو وغيره اي اعتاق الرقبة الكافرة من قولنا اعتق رقبة فلو لم يعتبر مفهوم
ذلك الكلام اي عدم وجوب اعتاق الرقبة الغير المؤمنة لما يستفاد منه الا ما يستفاد من المطلق الذي ذكر في
مقابله وذلك عين التاكيد واما لو اعتبر ذلك المفهوم لاستفيد منه شيء لم يستفد من ذلك المطلق فيلزم التاسيس الذي
يكون ابلغ من التاكيد اذا دار الامر بينهما وفيه نظر اما اولا فلان لزوم التاكيد على تقدير عدم اعتبار مفهوم الصفة في حيز المنع
لان مدلول المطلق ليس الا الماهية الكلية المشتركة بين افرادها من المؤمنة والكافرة ومدلول المقيد ليس الا فردا معينا
من افراده واحد المدلولين غير الاخر فاين الاتحاد المستلزم للتاكيد لو لم يعتبر مفهوم الصفة بل هو عين التاسيس وثانيا
ان هذا الدليل على تقدير تسليمه اخص من المدعى لانه انما يستقيم في بعض الصور وهو ما اذا ورد المقيد متاخرا عن المطلق واما
لو ورد متقدما على المطلق فلا ضرورة ببطلان تقدم المؤكد بالكسر بما هو مؤكد على المؤكد بالفتح وثالثا النقض بمفهوم اللقب
لانه لا يعتبر في تقييد المقيد ان يكون صفة فلو ورد المطلق هكذا اكرم انسانا والمقيد هكذا اكرم زيدا وجهل التعارض
بينهما وجب حمل المطلق على المقيد فظهر من هذا ان بنائهم في حمل المطلق على المقيد ليس على حجية مفهوم الصفة فتامل وتدبر
الثاني انه لا اشكال في حمل المطلق المتواطي على المقيد كقولنا ايتني بانسان وايتني بانسان طويل وكذا لا اشكال
في حمل المطلق على المقيد اذا كان المطلق مشككا غير محرز وكان المقيد هو الفرد الغير الظاهر كقولك ايتني بماء وايتني
بماء غير الصافي وكذا لا اشكال في ذلك الحمل اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك المعنوي الاجمالي كقولك ايتني بانسان
وايتني بانسان ذي راسين واما الاشكال فيما اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك المبين للعدم وكان المقيد
مقدما على المطلق كما اذا قال المولى لعبده كل الطعام بيد الاصبع ثم قال كل الطعام قبل مضي زمان العمل بالمقيد
لكن الظاهر ان الحمل في تلك الصورة ايضا صحيح عرفا وعادة وان كان الاكل ظاهرا في الاكل المعتاد بحيث يكون مشككا
بالنسبة الى كل الطعام باليد والاصبع بالتشكيك المعنوي المبين للعدم بحسب المتفاهم العرفي الثالث انه قد يختلج بالبال
اشكال في المقام وهو انه ما السر في جعل العلماء لمعرفة احكام اقسام المطلق والمقيد عنوانا على حدة واصلا مستقلا منفردا
مع انا اذا لاحظنا بعين النظر وجدنا ان المبحث الذي انعقد في دلالة النهي على فساد المنهي عنه سواء كان من سنخ العبادات
او المعاملات والمبحث الذي انعقد في بناء العام والخاص المتنافيي الظاهر مغنيان لهم عن جعل مبحث اخر لبيان
معرفة احكام اقسام المطلق والمقيد وبيان ذلك انك قد عرفت ان المطلق والمقيد اما ان يكونا مثبتين او منفيين او
يكون المطلق مثبتا والمقيد منفيا او بالعكس ثم نقول اما القسم الثالث كقولك اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فتحقيق
حاله ومعرفة حكمه ظهر لك في المبحث الاول لان كل من قال بان النهي في العبادات والمعاملات يدل على الفساد ليس
مقصوده الا القول بان المطلق في قولنا اعتق رقبة مطلوب للامر بشرط ان يوجده المكلف في ضمن غير الكافرة و

هذا ليس حاصله الا وجوب حمل المطلق على المقيد اذا كانا من هذا القسم لانك قد عرفت ان معنى حمل المطلق على المقيد
ليس الا كون المقيد كاشفا وبيانا للمطلوب للامر بالمطلق فبعد معرفة حال هذا القسم في ذلك المبحث لا حاجة في تلك
المعرفة الى عنوان على حدة فيلزم ان يصير هذا العنوان بالنظر الى معرفة حال هذا القسم لغوا بناء على قول من قال بدلالة
النهي على فساد المنهي عنه واما من قال بعدم تلك الدلالة فيلزم عليه ان يكون بين كلاميه في المبحثين تناقض صريح
وتدافع قطعي لانه قال في مبحث النهي في العبادات والمعاملات بعدم تحقق التعارض بين ما دل على صحة العبادات و
المعاملات والنهي عنها بل قال بابقاء الدليل الدال على الصحة على ظاهره ثم قال بتحريم المنهي عنه مدعيا عدم المنافاة
بين الصحة والتحريم لجواز ان يقال ان قوله لا تبع وقت النداء لا تدل الا على تحريم البيع في هذا الوقت المخصوص فيمكن
مع ذلك ترتب اثاره عليه من انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع وقال في هذا المبحث بوجوب حمل المطلق
على المقيد فكانه قال لو قال الشارع البيع صحيح ثم قال ولا تبع وقت النداء لوجب حمل المطلق اي قوله البيع صحيح
على المقيد اي قوله لا تبع وقت النداء ليكون مراد الشارع صحة البيع فيما عدا ذلك الوقت فلو بيع في ذلك الوقت لم يكن صحيحا
ولا يترتب اثاره عليه من انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فظهر التناقض بين كلامي هذا القائل في ذينك
المبحثين واما القسم الثاني كقولك لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة وكذا القسم الرابع فبيان حالهما وحكمهما ظهر لك في
المبحث الثاني اما الاول فلانهما يكونان من قبيل العام والخاص المتوافقين في الحكم وقد عرفت في ذلك المبحث ان العام والخاص
اذا كانا كذلك يكون الخاص مؤكدا للعام واما الثاني كقولك لا تعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فيكون من قبيل العام
والخاص متنافيي الظاهر وقد عرفت حالهما في ذلك المبحث فظهر لك انه لا حاجة في معرفة حال هذين القسمين الى مبحث
على حدة فلا شيء من هذه الاقسام الاربعة للمطلق والمقيد ان يحتاج معرفته الى عنوان على حدة الا القسم الاول كما
ترى ويمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بوجهين الاول انه يجوز ان لا يكون المقصود بالذات من عقد هذا
المبحث الا بيان حكم المثبتين من المطلق والمقيد ويكون ذكرهما عداهما من الاقسام الثلاثة الاخر من باب الاستطراد
والتطفل ويكون دعوى الوفاق في المثبتين فقط الثاني ان يكون مقصودهم في مسئلة النهي في العبادات و
المعاملات دعوى اصل التعارض فيما بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة هل هي مقرونة بالصحة ام
لا ويكون مقصودهم في مبحث المطلق والمقيد بيان حكم المتعارضين وكيفية رفع التعارض وبعبارة اخرى
يكون المقصود من عنوان مسئلة النهي في العبادة تشخيص الصغرى ومن عنوان مسئلة المطلق والمقيد بيان
حكم الكبرى وفي كل واحد من الوجهين نظر اما الاول فلانا اذا لاحظنا عنوان المطلق والمقيد ما وجدنا فيه
غير انهم قسموا اولا المطلق والمقيد الى اقسام اربعة ثم بينوا احكامها ثانيا من غير ان يشم من كلامهم كون هذا
مقصودا بالذات وكون ذلك تطفلا واستطرادا واما الثاني فلكونه منافيا لما ذكروا من موجبية فهم التناقض و
التعارض بين المطلق والمقيد في مبحث المطلق والمقيد من اتحاد الحكم اي المحكوم به والسبب وغير ذلك اذ في
ذكرها لا يناسب الا في مبحث يكون كلامهم فيه في اثبات التعارض في تشخيص الصغرى وهو على الفرض ليس الا مبحث
دلالة النهي على فساد المنهي عنه فتدبر ولا تغفل اصل في المجمل اعلم ان المجمل في اللغة المجموع من اجمل الحساب اذا جمعه وفي
الاصطلاح ما له دلالة على معنى على وجهين فصاعدا غير متساويا وهو قد يكون فعلا كما اذا صلى المعصوم صلوة مع
السورة ولم يظهر وجه قراءة السورة من الوجوب والندب وقد يكون تركا كما اذا صلى النبي صلوته وترك ... الا اذا

في الاجزاء وجمعهما باذان واحد وهما لم يظهر وجه ذلك الترك هل هو من باب العزيمة بحيث لو فعل الاذان لكان
بدعة او من باب الرخصة المحضة وقد يكون تقريرا كما لو فعل احد بحضرة المعصوم ولم يردعه ولم يظهر وجه ذلك التقرير
هل هو من باب التعيين او الرخصة وقد يكون قولا كقولك رايت عينا واذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الفقيه السيد الدين
قال في مقام تعريف المجمل في الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا
متساويا وتبعه في ذلك بعض المتاخرين وانت خبير بان هذا التعريف غير منعكس جدا لعدم شموله الا القول المجمل لا
ما عداه من اقسام المجمل كالترك والفعل مثلا لعدم تلبسهما بلفظ كالتقرير ثم نقول القول المجمل اما مفرد او مركب والمراد بالاول
ان يكون المجمل معروضا للاجمال وان لم يعتبر تركيبه مع غيره والاجمال فيه اما لكونه معروضا للاشتراك اللفظي كالقرء
المشترك بين الطهر والحيض والجون المشترك بين البياض والسواد واما لكونه معروضا للاشتراك الصوري لاجل الاعلال
الطارئ له كالمختار المتردد بين اسم الفاعل والمفعول ولولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحها للمفعول
في تسمية الاجمال وتسمي الاول بالاجمال العارض للكلمة بالاصالة والثاني بالاعلال واما لكون الوضع عاما والموضوع
له خاصا كضمير الغائب مثل لفظ هو فانه كان موضوعا بالوضع الواحد لجزئيات ما تقدم ذكره بحيث يكون كل واحد منها
معنى حقيقيا له عرض له الاجمال بسبب عدم بقية مثلا لو قلنا ضرب زيد عمرا واضربته لكان كل واحد من الزيد والعمرو
المتقدم ذكرهما معنى حقيقيا للضمير الراجع اليه ما لم يتعين ان المراد بالضمير زيد او عمرو وصار ذلك الضمير معروضا للاجمال
فالاجمال في هذا القسم وكذا في القسم الاول المبين ناشيا الا عن تعدد الموضوع له وان كان الوضع فيه في الاول متعددا
واما لكونه معروضا للاشتراك المعنوي حيث يكون المراد منه واحدا من افراده معينا عند المتكلم كقوله تعالى ان تذبحوا
بقرة فبقرة مجملة بين افراد حقيقة واحدة وهي الحقيقة البقرية والمراد واحد منها بعينه واما لكونه مترددا بين مجازاته
المتعددة المتساوية في الاحتمال فيما اذا انتفى ارادة الحقيقة والمراد بالثاني ان يكون المركب معروضا للاجمال وهذا القسم
ايضا على قسمين الاول ان يكون الاجمال في المركب من حيث هو مركب من غير ان يكون اجماله ناشيا عن المفرد المذكور
كلية في قوله تعالى في سورة البقرة وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في العفو ولا في اليد ولا في النكاح بل في مجموع الذي بيده عقدة
النكاح من حيث هو مجموع لتردده بين الزوج في جميع المهر الى الزوجة وبين ولي الزوجة فهو وكله الى الزوج والثاني ان
يصير المركب معروضا للاجمال المسبب عن اجمال المفرد الذي وقع فيه في المركب وله اقسام منها ان يكون في مرجع الضمير
اذا تقدم امران يصلح ذلك الضمير لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا واضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها ما رواه
بعض من ابن جوزي انه سئل عن ابي بكر وعلي عليه السلام ايهما افضل فقال الاقرب منهما الى النبي ص فقيل الاقرب من هو فقال
من بنته في بيته ومنها ما نقل عن عقيل انه قال الا ان معوية امرني ان العن علي بن ابي طالب الا فالعنوه
الا في العنوه ومنها ان يكون في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب هكذا
ذكر في كتب الاعلام ولكن ظني ان تسمية الاجمال في هذا الكلام مما لا يخفى ضعفه عند التامل فتامل ومنها ان يحصل
الاجمال لاجل تخصيص العام بالمتصل المجهول مثل قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وعموم المستثنى
مجهول قبل التلاوة ومنها ان يحصل الاجمال لاجل تقييد اللفظ بالمجمل كقوله تعالى احل لكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
فتقييد الحل بالاحصان المتردد بين امرين احدهما التحفظ والثاني في الشرع ثم ان النسبة بين المجمل المفرد والمركب

عموم

عموم من وجه بحسب المورد لتحققهما في نحو ضرب زيد عمرا واضربته لان هذا الكلام له اجمال من جهتين الاولى
من جهة نقل الضمير والثانية من جهة التركيب التي يكون مسببة من جهة الاولى ولتحقق الاولى دون الثانية في
قولنا هو او عين ونظايرهما من الاشياء المعدودة التي قد يشاهد استعمالها منفردة من غير ان يوضع في ضمن
التركيب ولتحقق الثاني دون الاول في قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح ثم ان هيهنا فوائد جليلة الاولى انه
اذا ورد مجمل ومبين فهل يحمل الاول على الثاني ام لا التحقيق ان يقال ان المجمل والمبين الصادرين من الشرع اما ان
يكونا مختلفين في المحل كقولك اعط زيدا عينا واعط عمروا ذهبا او متحدين فيه كقولك اعط زيدا عينا واعط زيدا فضة
وعلى التقديرين اما ان يكونا متحدين في متعلق الحكم والسبب كقولك ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان
جاء ولدك من السفر فاعط زيدا ذهبا او ليسا كذلك وعلى التقادير المذكورة اما ان يكونا مثبتين او منفيين او مختلفين
بان يكون المجمل مثبتا والمبين منفيا او بالعكس فالذي يقتضيه النظر في صور احكام هذه الاقسام ان يقال ان المختلفين
في المحل لا يحمل المجمل منهما على المبين منهما وان كانا متحدين في الحكم والسبب سواء كانا مثبتين كقولك اعط زيدا عينا واعط
عمروا ذهبا او منفيين كقولك لا تعط زيدا عينا ولا تعط عمروا ذهبا او مختلفين كقولك اعط زيدا عينا ولا تعط عمروا ذهبا
وكذا لا حمل فيما اذا كان المجمل والمبين متحدين في المحل ومختلفين في الحكم او السبب كقولك ان جاء ولدك من السفر فاعط
زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر فخذ من زيد ذهبا او كقولك ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان شفي
مريضك فاعط زيدا ذهبا والسر في عدم حمل المجمل على المبين في هاتين الصورتين عدم مساعدة الفهم العرفي عليه اي على
ذلك الحمل واما اذا كان المجمل والمبين متحدين في الامور الثلثة اي في متعلق الحكم والمحل والسبب فالحمل في هذه الصورة لازم
قطعا وان كانا مختلفين اثباتا ونفيا ما لم يدل دليل على تعدد التكليف سواء ثبت اتحاد التكليف من الدليل الخارجي كالاجماع
ونحوه او استفيد من ظاهر لفظ المجمل والمبين لان اهل العرف كلما سمعوا قولك ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا
عينا وان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا ذهبا فهموا من ظاهر هذين الكلامين اتحاد التكليف وحكموا بحمل المجمل
على المبين بمعنى كون المراد من العين هو الذهب وكذا اذا كان المجمل مثبتا والمبين منفيا كقولك ان جاء ولدك من
السفر فاعط زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر لا تعط زيدا ذهبا لان الفهم العرفي حاكم بان المراد من المجمل في العبارة
الاولى ما عدا المبين في الثانية كما يكون حاكما بان المراد من المطلق في قولنا اعتق رقبة ما عدا المقيد في قولنا لا
تعتق رقبة كافرة وكذا الحكم اذا كان المجمل منفيا والمبين مثبتا كقولك ان جاء ولدك من السفر لا تعط
زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر اعط زيدا ذهبا لحكم الفهم العرفي بان المراد من العين المجمل هو غير الذهب المبين والا
لزم اجتماع النقيضين وكذا اذا كانا منفيين كقولك ان جاء ولدك من السفر فلا تعط زيدا عينا وان جاء ولدك من
السفر لا تعط زيدا ذهبا لمساعدة الفهم العرفي على ان المراد بالعين المجمل هيهنا هو الذهب المبين من غير ان يدل الكلام
المشتمل على المجمل على عدم جواز اعطاء غير الذهب من المعاني التي وضع لها العين والا يلزم استعمال اللفظ المشترك
في اكثر من معنى واحد وقد مر بطلانه في محله ولا ينافي في ذلك افادة النكرة الواقعة في حيز النفي العموم لانه يفيد عدم جواز
اعطاء الذهب بجميع انواعه واصنافه واشخاصه وليست تلك الافادة الا لاجل وقوع النكرة في حيز النفي ثم ان هيهنا
كلاما ينبغي الاشارة اليه وهو ان معظم الفقهاء رضوان الله عليهم حكموا بوجوب تمام الصلوة على المسافر الذي
لو قصد في مكان ثلثين يوما مترددا من باب حمل المجمل اعني قوله عليه السلام من اقام في مكان مترددا ومضى عليه شهر وجب

عليه تمام الصلوة على المبين في قوله ع من اقام في مكان مترددا ومضى عليه ثلثون يوما وجب عليه تمام الصلوة اما
كون ثلثين يوما مبينا فمما لا يحتاج الى البيان واما كون الشهر مجملا فلعدم اتضاح دلالته لتردده بين الشهر الهلالي
وان كان تسعة وعشرين يوما وبين ثلثين يوما وفيه نظر لان التامل الصحيح حاكم بان الروايتين ليستا من المجمل
والمبين بل يكونان كلاهما مبينين ويكونان من قبيل النص والظاهر لعدم تسليم كون الشهر مجملا بل يستفاد منه المراد بطريق
الوضوح بحسب المقامات الخاصة التي يستعمل فيها ذلك اللفظ مثلا لو قيل من سكن في داري شهرا فله درهم
واتفق ابتداء السكون في اول الشهر حكم اهل العرف بكون الساكن مستحقا لاخذ الدرهم بمجرد رؤية الهلال وان
كان الشهر الماضي تسعة وعشرين يوما وكذا لو قيل من سكن في داري سنة فله درهم وكان ابتداء السكون في
يوم الخامس من شهر رجب فحكم العرف بكون الساكن مستحقا للدرهم بمجرد دخول الخامس من شهر رجب الاتي
وان كان اكثر الشهور الماضية هلالية واما لو قيل من حفظ داري شهرا فله درهم واتفق ابتداء الحفظ في وسط
الشهر فلم يحكم بكون الحافظ مستحقا للدرهم الا بعد مضي ثلثين يوما وبالجملة هذا اللفظ في كل مقام استعمل استفيد منه المراد
من غير عدم ظهور والدلالة عند العرف والعادة فحمل الشهر على الثلثين ليس الا من باب حمل الظاهر على النص فتدبر الفائدة
الثانية في بيان جواز التكليف بالمجمل واقسامه واحكامه وتحقيق المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله الاعتصام
ان المجمل المكلف به ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون مجملا بالاجمال الذاتي او بالاجمال العرضي والمراد بالاول كون
الاجمال صادرا من الامر المكلف نفسه كما لو قال المولى لعبده ايتني بعين ولم يقم قرينة معينة لارادة حتى يصير مراده مفهوما
للمخاطب وبالثاني كون الاجمال ناشيا من الحوادث الخارجية بمعنى ان الامر المكلف حين خطابه بالمجمل اقام قرينة
على مراده وفهمه المامور ايضا حين الخطاب ثم صار مراد الامر مجملا عنده ومشتبها عليه لعروض عارض وذلك الاشتباه
قد يحصل للمخاطب نفسه كما اذا عرض له النسيان مثلا بعد ما فهم المراد وقد يحصل للغائبين المشاركين معه في خطبة ذلك التكليف
بسبب من الاسباب كما لتعارض الادلة او لفقدان القرينة الدالة على المراد المسبب عن بعد العهد وتحقق الجور
والعدوان وتسلط الظالمين الطالبين لاطفاء شرار الامر على المكلفين الغائبين الواقعين في وهدة الحيرة كالتكاليف
المشتبهة علينا في زمان الغيبة لان مما لا يقدم على انكاره احد من السالكين في الطريق الحق ان المجملات عندنا كانت
مبينات عند المخاطبين المشافهين للائمة عليهم السلام وانما عرض الاجمال لتلك المبينات بالقياس الينا بالحوادث
خارجية اشرنا اليها انفا وهذا القسم اي المجمل بالاجمال العرضي ينقسم ايضا الى قسمين احدهما المجمل بالاجمال العرضي المرادي
والاخر المجمل بالاجمال العرضي المصداقي والمراد بالاول كون الاجمال موروثا لعدم فهم مراد الامر بحيث لو فرضنا ارتفاع الا
جمال من تلك الجهة لم يشتبه على المامور ما يصدق عليه مراد الامر ومن امثلته في الشرعيات
حكاية صلوة الجمعة والظهر لانه قد اشتبه علينا في زمان الغيبة ان المكلف به هل هو الاولى او الثانية بعد القطع
بثبوت التكليف في الجملة فصار المكلف به معروضا للاجمال المسبب عن تعارض الادلة ولكن لو فرضنا انتفاء
ذلك الاجمال لم يشتبه علينا ما يصدق عليه الجمعة او الظهر والمراد بالثاني ان يصير الاجمال عارضا لما يصدق عليه
مراد المولى بعد ان يحصل فهم المراد من الخطاب كما لو قال المولى لعبده لا تتصرف في مال الغير مثلا فلا شك ان هذا
الكلام مما لا اجمال فيه بالقياس الى مراد المولى ولكن قد يصير ما يصدق عليه المراد مشتبها على العبد لاجل اختلاط
ذلك المال بمال يجوز للعبد التصرف فيه ومن ذلك حكاية قاضي المنية التي اشتبهت واختلطت بحيث لا يدري القاضي

[illegible]

لها

لها هي الظهر او العصر مثلا لان كلام المعصوم اعني قوله ع اقض ما فات ليس فيه اجمال لا افرادا ولا تركيبا انما حصل
الاجمال فيما يصدق عليه الفائتة وكذا لو قيل اجتنب عن المرأة الاجنبية او الماء النجس فحصل الاشتباه في تلك المرأة
وفي ذلك الماء بالمرأة المحللة وبالماء الطاهر الى غير ذلك من الامثلة الواردة في الشريعة وهذا القسم ينقسم
ايضا الى قسمين لان ذلك الاجمال اما ان يتحقق بين امور محصورة او غير محصورة والاول ينقسم ايضا الى اقسام ثلثة
الاول ان يكون من باب اشتباه الحرام بغير الواجب كاشتباه الماء المغصوب بالمباح والثاني ان يكون من باب
اشتباه الواجب بغير الحرام كمن كانت له اربع زوجات واوجب على نفسه بنذر وغيره من الاسباب الشرعية الوطي
بواحدة مخصوصة منها في كل يوم ثم اشتبهت تلك الواحدة بغيرها من الزوجات الثلث الاخر والثالث ان
يكون من باب اشتباه الحرام بالواجب كالصيام ليوم الذي شك فيه هل هو اخر رمضان ليجب فيه الصوم او
العيد ليحرم فيه وكلامنا اولا في الاجمال الوضعي المصداقي الذي يكون بين امور محصورة مع كونه من باب اشتباه الحرام
بغيره والكلام فيه اما من جهة حكمه الوضعي او من جهة الحكم التكليفي لكن الاتفاق ثابت على ترتب اثر الحكم الوضعي
من غير نكير بمعنى انه اذا ورد في الشريعة اجتنب عن النجس مثلا وارتكب المكلف في حال الاشتباه ثم انكشف ان ما ارتكبه
كان نجسا فيترتب عليه احكام النجاسة التي يكون من الاحكام الوضعية وكذا لو قيل لا تتصرف في مال الغير وتصرف
المكلف مشتبها ثم ظهر ان ما تصرف فيه كان مال الغير فيترتب عليه الضمان الذي يكون من الاحكام الوضعية بلا
تامل وريبة وانما الكلام فيه من جهة الثانية اعني في الحكم التكليفي اذا عرفت هذا فاعلم ان ما اشرنا اليه من
كونه محل الكلام لا يعلم الا ان يكون جواز التكليف عقلا مما لا ينكره احد من العقلاء ولو فرضنا الخلاف في جهة
وجوازه عقلا فنقول القول بعدم جواز ذلك التكليف عقلا اما لاجل انه تكليف بما لا يطاق او لاجل انه قبيح لاجل
عدم البيان لا سبيل الى الاول لان كلامنا كما اشرنا اليه فيما اذا كان الحرام مشتبها بامور محصورة يمكن
للمكلف الاحتراز عن الجميع ولا سبيل الى الثاني لان عدم بيان الشيء المكلف به انما يكون قبيحا عن المكلف الامر
لو كان بيانه من شانه وانت خبير بان الشارع ليس شانه بيان الموضوعات الخارجية والمصاديق الشخصية
لان شانه ليس الا ان يبين ان مال الغير مثلا لا يجوز التصرف فيه واما بيان ان هذا الجزئي مال الغير دون
ذاك فلا كما لا يخفى هذا في المراد بمقتضى الاصل اي القاعدة المستفادة من طريقة العقلاء ان كلما شك في جوازه و
امكانه عقلا هو الجواز والامكان مع اعتضاده بالاصل الثانوي الذي لا نزاع فيه بالوجدان والعيان عند العرف
والعادة من ان المولى لو قال لعبده لا تاكل مال عمرو مثلا ثم اكل العبد في حال الاشتباه ماله فعاتبه المولى على ذلك
لا ذم العقلاء وان اعتذر العبد في ذلك بعدم علمه بالحرام تفصيلا وبالجملة تجويز هذا التكليف عقلا مما لا ريب
فيها ولا شبهة تعتريها واما لم يكن مجرد صحته عقلا مستلزما لوقوعه في الشرع اما لعدم وجود الدليل المقتضي للتكليف
فيما هو المفروض واما لوجود المانع من اقتضاء المقتضي فنقول تنقيح المقام هو ان يقال ان الحال لا يخلو عن صور ثلثة
الاول ان يكون لنا دليل خاص على ان هذا الحرام الخاص اذا اشتبه بغيره وكان الاشتباه بين امور محصورة فلا
حرج في ارتكاب الجميع اصلا والثانية ان يكون لنا دليل خاص على ان هذا الحرام الخصوص كلما اشتبه على ما ذكرنا
لا يجوز الارتكاب اصلا والثالث ان لا يكون لنا دليل خاص على الواقعة مع ثبوت التكليف في نفسها وكان
مشكوكا فيها ففي هذه الصورة احتمالات ستتبين لك كل واحد منها فذهب قبيل بعدم التكليف في المقام مطلقا

ورابعا فلو ارتكب الحرام المشتبه بالحلال لم يكن عليه عقاب سواء كان ذلك الارتكاب دفعيا او تدريجيا وقيل
بجواز ذلك الارتكاب بطريق التدريج لا دفعة بمعنى ان المكلف لها خلط احد الانائين المشتبهين بالآخر ثم شربهما
دفعة فعليه عقاب جزما واما لو شرب كل واحد منهما مع التراخي والمهلة فلا شيء عليه بلا ريبة وقيل بوجوب القرعة
اى بوجوبها الشرطي لا النفسي الملزوم للعقاب وان لم يرتكب شيئا من المشتبهين مدعيا انها كاشفة عن الحرام
الواقعي وقيل بوجوب اخراج ما يكون بقدر الحرام من المشتبهات وجواز ارتكاب ما عداه بمعنى ان المكلف لو كان
عالما بان واحدا من هذه الاواني العشرة مثلا يكون ما ء نجسا يجب عليه اخراج واحد منها مخيرا في تعيين القدر
المخرج ثم له الجواز في استعمال البواقي وقيل بوجوب الاجتناب من الجميع تحصيلا للاجتناب عن الحرام الواقعي فيكون
الاجتناب بالقياس اليه من باب الاصالة وبالقياس الى ما عداه من باب المقدمة بحيث لو ارتكب واحدة من
المشتبهات فعلى المكلف عقاب واحد فلو ارتكب ارتكابات عديدة فعليه عقابات متعددة حسب تعدد ارتكاباته
وقيل بوجوب الاجتناب من الجميع اما عن الحرام الواقعي فبالاصالة واما عن غيره فمن باب المقدمة العقلية المحضة
بحيث لم يكن المكلف مستحقا للعقاب الا بعد الارتكاب بالمشتبهات طرا وتظهر الثمرة بين هذين القولين فيما لو
ارتكب واحدة من المشتبهات فذلك المكلف يعد فاسقا على القول الاول وان لم ينكشف ان ما ارتكبه كان
حراما واقعيا واما على القول الثاني فلا يحكم بفسقه ما لم ينكشف كونه حراما ولما كان تعيين ما هو المختار من هذه
الاقوال موقوفا على بيان فساد غيره وجب علينا ذلك البيان فنذكر ما يمكن ان يتمسك به على ما هو المختار عند
كل احد فنقول للقائل الاول ان يتكلم لاثبات دعواه في مقامين الاول ان يمنع وجود المقتضي للتكليف في محل البحث
ونقرر هكذا ان مقتضى الاصل الاصيل الاولي البراءة عن التكليف ما لم يثبت دليل مقتضي لثبوته والدليل عليه امور
الاول العقل القاطع الساطع الحاكم بقبح التكليف الا بعد البيان والثاني الكتاب العزيز نحو قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا ما آتيها والثالث الاخبار المتكاثرة نحو قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والناس في سعة ما لم يعلموا ورفع
عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان قلت المقتضي للتكليف
في المقام موجود وهي الخطابات الدالة على النهي عن ارتكاب النجس ومال الغير ونحوهما من المحرمات في الشريعة قلت
نمنع دلالة هذه الخطابات على ثبوت التكليف في المقام بل القدر المسلم منها الدلالة على التكليف فيما علم حرمته
تفصيلا واما فيما لم يعلم حرمته كذلك سواء علم حرمته بالعلم الاجمالي او كان مجهولا بالجهل الساذج فلا نسلم ان
تلك الخطابات تشمل الا ما علم حرمته تفصيلا واما الفرد الغير المعلوم تفصيلا فخارج عنها كما نحن فيه فاول الدعوى فاذا لم يثبت وجود المقتضي
للتكليف فيبقى الاصل الاولي سليما عن المعارض الثاني انه لو سلم وجود المقتضي مدعيا وجود المانع في مقابله ونقرر هكذا
انا لو سلمنا وجود المقتضي للتكليف ودلالة تلك الخطابات على ثبوت التكليف في المقام فنقول ان المقتضي للتكليف في
المقام معارض بما يدل على نفيه من الاخبار اما اولا فبقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وثانيا بقوله كل شيء فيه
حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وثالثا بالاخبار الدالة على عدم ثبوت التكليف فيما لم يعلم حاله نحو الناس
في سعة ما لم يعلموا ونظائره كما اشرنا اليها انفا واذا تعارضا تساقطا فيبقى الاصل الاولي سليما عن المعارض في
الجواب عما قرر في المقام اما اولا فانا وان سلمنا ان مقتضى الاصل الاولي هو المعتمد في المقام لكن نمنع دلالة تلك الاخبار
وشمولها بالقياس الى ما نحن فيه وبعبارة اخرى منع وجود المقتضي للتكليف في المقام في غاية السخافة بل دلالة

تلك الاخبار على ثبوت التكليف فيما هو محل كلامنا في غاية الوضوح والمتانة نظرا الى ما هو طريقة العرف والعادة
في امثال تلك الخطابات فانا نرى بالوجدان والعيان ان المولى لو قال لعبده لا تشرب الماء المغصوب فشرب العبد احد
الانائين المشتبهين اللذين يكون احدهما المغصوب والاخر المباح ثم انكشف ان المشروب كان مغصوبا فعاتبه المولى
على ذلك عد تلك المعاتبة مستحسنة عند اهل العرف والعادة فلو اعتذر العبد بانه لم ادر ان هذا بخصوصه كان مغصوبا لم
يسمع اهل العرف منه بل يقولون له انك وان لم تعلم ان هذا بخصوصه هو المغصوب لكن كنت عالما بالعلم الاجمالي بان احد هذين الا
نائين كان مغصوبا فلم لم تعمل بهذا العلم الاجمالي فظهر من هذا التمثيل الوجداني ان قول المولى لا تشرب الماء المغصوب كما يكون
شاملا للماء الذي علم غصبه تفصيلا كذا يشمل ما علم غصبه اجمالا بحكم العرف والعادة بلا تامل وبالجملة فمعاني الالفاظ
الالفاظ موضوعة بازاء المعاني النفس الامرية فيكون مقتضى قوله لا تشرب الماء المغصوب شموله لكل ماء مغصوب سواء
كان غصبه مجهولا بالجهل الساذج او معلوما تفصيلا او اجمالا لا خرج عنه القسم الاول بالضرورة والاجماع وبقي القسمان
الاخيران تحت اطلاق قوله لا تشرب الماء المغصوب وان سلمنا كون ذلك من الاطلاق بالقياس الى القسم الاخير مشككا لكن
ذلك التشكيك بدوي يزول بعد التامل فيثبت ان تشكيكه مضر عند العرف مع انا اثبتنا انفا عدم تشكيكه اصلا بحكم العرف
فظهر مما ذكرنا ان لنا في اثبات المقتضي للتكليف في المقام اصلين احدهما الاصل الاطلاقي والثاني الاصل الاجتهادي المأخوذ
من طريقة العرف والعادة كما مثلنا انفا واما الجواب عما قرر في المقام الثاني فهو ان يقال اولا ان قوله عم كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي لا يصلح ان يكون معارضا للمقتضي الذي اثبتناه في المقام لان المتبادر منه اطلاق الشيء بالنسبة الى ما يشتبه حاله
حكما لا موضوعا وبعبارة اخرى في الشبهة الحكمية لا الموضوعية ومحل البحث من قبيل الثاني لا الاول كما ترى ولعل السر فيه ان شأن
الشارع بيان احكام الاشياء لا بيان حال الخصوصيات والموضوعات الخارجية وثانيا انا لو تنزلنا وسلمنا ذلك قلنا
ان هذه الرواية معارضة بمثل ما قلنا ولا يمكن التمسك بها على دعواه بيان ذلك ان من البيان الغني عن البيان ان تلك الرواية
بمفهومها دالة على ان كل ما ورد فيه النهي فهو مقيد به ولا شك انه لو ارتكب الانائين المشتبهين اللذين يكون احدهما
مباحا والاخر مغصوبا سواء كان دفعة واحدة او تدريجا يصدق على ذلك الارتكاب انه مما ورد فيه النهي نظرا الى اطلاق
العرف على الذم في هذه الصورة فيكون مقيدا به فلا يصلح التمسك على جوازه بتلك الرواية والحاصل ان مفهومها يدل على
ثبوت عدم جواز التمسك بمنطوقها على جواز ذلك الارتكاب دفعة وفي الصورة التي ارتكب فيها المشتبهين تدريجا
الخصم وان يمكنه كان القول بان هذا بخصوصه مما لم يرد فيه نهي فلذا ايضا كذلك فيجوز ارتكاب كل واحد منهما بالجواز
الشرعي نظرا الى ما ذكرنا من منطوق الرواية لكن لما كان مفهومها دالا على الاجتناب عن الحرام النفس الامري الذي
لا يكون خارجا من الانائين المشتبهين يلزم ارتكابهما تدريجا بالامتناع العقلي فلا يجوز التمسك بتلك الرواية على جواز
ارتكاب المشتبهين تدريجا ايضا مع انا لو قلنا بان المتبادر من النواهي هو صورة العلم بارتكاب الحرام فيصح التمسك بمفهوم
تلك الرواية نظرا الى تحقق العلم بارتكاب الحرام في صورة ارتكاب الجميع تدريجا وثالثا انا لو تنزلنا من ذلك قلنا ان
حديث التثليث اى قوله عم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن ارتكب
الشبهات هلك من حيث لا يعلم وارد على تلك الرواية بالفهم العرفي نظرا الى كون ذلك الحديث منجبرا وتلك الرواية
تعليقية ورابعا انا لو تنزلنا من ذلك قلنا بتعارضهما والترجيح في جانب حديث التثليث لاعتضاده بالشهرة العظيمة
وعمل الاصحاب به في المقام وخامسا كما لا يخفى على المتتبع بخلاف تلك الرواية لانه لم يعمل بها في المقام وخامسا انا لو سلمنا ان

المتفق عليه بيننا وبين القولين هو ثبوت التكليف قبل ان يخرج من المشتبهات ما يكون بقدر الحرام واحدا
كان او ازيد واما بعد ذلك الاخراج فمحض القول بعدم التكليف بالقياس الى الباقي وعدم لزوم الاجتناب
عنه وانتم تقولون به فيلزم عليكم القول بالتكليف الزائد المخالف للاصل المقتضي لبراءة الذمة عن التكليف
الزائد والجواب ان هذا انما يسلم لو كان القدر المتيقن موجودا في البين ودار التكليف بين الاقل والاكثر
مثل ان يتحقق النزاع في حرمة اكرام عمرو بعد الاتفاق على حرمة اكرام زيد فلا شك ان قول من يدعي حرمة
اكرام عمرو ايضا مخالف للاصل لانه تكليف زائد والاصل عدمه وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل لان القائلين
بالقولين الاخيرين ليس لهم ان يقولوا بوجوب الاجتناب عن الباقي بالاصالة بل يقولون بان المكلف به ليس الا
الاجتناب عن الحرام النفس الامري والحكم بلزوم الاجتناب عن الباقي ليس الا تحصيلا للاجتناب عن الحرام النفس الامري
ثم لا يقولون الا بوحدة المكلف به المتباين لما جعله القائلون بالقول الرابع مكلفا به اى الاجتناب عن القدر
الكلي من الحرام واما ثانيا فلانه لو ارتكب بعد اخراج القدر الكلي من الحرام من المشتبهات واحدا منها وانكشف انه
كان هو الحرام النفس الامري لتحقق الاثم على القولين الاخيرين واما على مذهبنا فلا للاصل الاستصحابي وبيانه انه
بعد ذلك الاخراج وقبل الارتكاب بما انكشف انه هو الحرام النفس الامري لم يكن عقاب وبعد الارتكاب والانكشاف
صار تحقق العقاب مشكوكا فيه فالاصل بقاؤه استصحابا للحالة السابقة والجواب انه معارض بمثله وتقريره
انه قبل ذلك الاخراج كان التكليف ثابتا وبعده صار ثبوته مشكوكا فيه فالاصل بقاؤه استصحابا للحالة السابقة
وهذا مقدم على الاول لتقدم المثبت على النافي واما ثالثا فلان القائلين بالقولين الاخيرين لما قالوا بان المكلف
به كان هو الاجتناب عن الحرام النفس الامري يلزمهم اعتبار امر زائد في المكلف به وهو خصوصية الامر النفس الامري خلاف
ما اخترناه من كون المكلف به هو الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام فانه غير ملزوم للخصوصية لان الزيادة المخالفة للاصل
والجواب ان المكلف به عند الاخيرين ليس الا الاجتناب عن الحرام النفس الامري المشتبه بغيره وهذا ليس الا امرا اجماليا لما هو المكلف
به عند القول الرابع كما اشرنا اليه فلم يكن شيء في المقام حتى يكون هو القدر المتيقن في البين ليكون خصوصية الامر الواقعي
زائدة عليه مخالفة للاصل لان القدر الجامع بين الرابع والاخيرين هو مطلق القدر الاعم من القدر الكلي من الحرام والحرام
النفس الامري فان قلت يمكن للقائلين بالقول الرابع ان يتمسكوا في نفي التكليف بالقياس الى الحرام النفس الامري
بالاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم نحو ما حجب الله علمه عن العباد فهو واما رابعا فلانا ان سلمنا ان
المكلف به ليس الا الاجتناب عن الحرام النفس الامري فلا نسلم ان الخروج عن عهدة هذا التكليف يستلزم حصول القطع بعدم المخالفة
للواقع حتى يجب في تحصيل ذلك القطع الاجتناب عن الكل بل نقول ان القدر الواجب على المكلف في ارتكاب امر يحصل به عدم القطع
بالمخالفة للواقع وظاهر ان هذا مما يحصل بالاجتناب عن القدر الكلي من الحرام واما كان او ازيد من غير ان يتوقف حصوله
على الاجتناب عن الكل كما ترى والجواب عن هذه الدعوى في غاية الظهور والجلاء لانك بعد تسليمك كون المكلف به هو
الشيء النفس الامري كيف يمكنك القول بان البراءة عنه لا تستلزم القطع بعدم المخالفة بل يكفيه عدم القطع بالمخالفة لان
كلامك هذا في قوة ان يقال القطع بالاشتغال لا يستلزم القطع بالامتثال بل يكفيه مجرد احتمال الامتثال مع ان هذا
مما لا يقول به من احتمل بان قول مولاه لا تنقض اليقين الا بيقين مثله قول يجب العمل بمضمونه على كل من له انقياد واطاعة
بالنسبة الى اوامر مولاه ونواهيه فتدبر فان قلت يمكن للقائلين بالقول الرابع ان يتمسكوا في نفي التكليف بالقياس

المتعارض بينهما موجب للتساقط لكن نقول ان المقتضي يبقى سليما عن المعارض واما الجواب عن المعارضة بقوله عم كل
شيء فيه حلال وحرام اما اولا فان هذا معارض بحديث التثليث الذي يكون هو اقوى منه لاعتضاده بعمل المشهور في المقام
وثانيا انا لو سلمنا انهما تعارضا وتساقطا لكن نقول ان المقتضي في المقام يبقى سليما عن المعارض واما الجواب عن الاخبار الدالة
على نفي التكليف فيما لم يعلم حاله نحو ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فاولا ان المتبادر منها ليس الا نفي التكليف
فيما لم يعلم حاله بحسب الحكم لا بحسب الموضوع وثانيا انها لا تعرف الا ما جهل حاله بالجهل الساذج واما الفرد فيها الا ما علم حاله اجمالا
فاول الدعوى وثالثا ان حديث التثليث وارد على تلك الاخبار بالنظر الى الفهم العرفي ولعل السر حكم الفهم العرفي بورود ذلك
الحديث على تلك الاخبار انه يتجبر عندنا انها تعليقية ورابعا انا سلمنا انها معارضة لذلك الحديث لكن نقول ان الرجحان
في جانبه لاعتضاده بعمل الاصحاب به في المقام وخامسا انا سلمنا ان التعارض بينهما موجب للتساقط فيبقى المقتضي
القطعية سليمة عن المعارض هذا تمام الكلام في مقابل القول الاول بمقتضى القواعد اللفظية مضافا الى ان لنا اجماعا
قاطعا في الشريعة على بطلان ذلك القول وبعبارة اخرى الاجماع منعقد على ثبوت التكليف في الجملة وتوهم نفي التكليف
في المقام كما توهمه القائل فاسد جدا واما الجواب عن القول الثاني فظني انك بعد اطلاعك على ما ذكرناه في
رد ما توهمه القائل الاول من منع وجود المقتضي او لا ودعوى تحقق المانع ثانيا لا احتياج الى تقريبه فتدبر وتامل
وللقائل بوجوب القرعة ان يقول ان وجود المقتضي للتكليف مسلم في المقام لكن قد بلغنا من جانب مولاي ان القرعة كاشفة
عن الحرام الواقعي تمسكا بالرواية الدالة على ان المعصوم بعد السؤال عن حكم الغنم الموطوء المشتبه بغيره حكم بوجوب القرعة
وبقوله عم القرعة لكل امر مشكل مشتبه وهاهنا صغرى الاستدلال بذلك القول ان هذا مشتبه وكل مشتبه يجب فيه القرعة اما الصغرى
فبالفرض واما الكبرى فبهذه الرواية التي عمل بها في كثير من المواضع بعض من لم يعمل باخبار الاحاد كابن ادريس في
الجواب عن الرواية الاولى اولا ان سندها ضعيف ولم يجبرها عمل الاصحاب في المقام غير ثابت وثانيا ان المعصوم سئل
عن واقعة خاصة واجاب عنها فالتعدي يحتاج الى الدليل وعن الرواية الثانية اولا ان الصغرى ممنوعة لانه بعد اعتراف
بشمول الادلة اللفظية المذكورة لما نحن فيه ونظائره لمحل البحث من رفع الاشتباه وتبين حكمه الذي هو الاجتناب
عن الجميع وثانيا نمنع الصغرى ايضا بعد الالتفات الى حديث التثليث اى قوله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ومن
ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم لانه بعد الملاحظة في هذا الحديث
يرتفع الاشتباه ويتضح حكم المشتبه بان الارتكاب به ارتكاب بالمحرم وثالثا انا فرضنا ان الصغرى مسلمة لكن نقول ان الكبرى
ممنوعة لان رواية القرعة المتمسك بها في اثبات الكبرى معارضة لحديث التثليث الذي يكون اقوى منها لكونه اخص منها
ورابعا انا لو سلمنا ان النسبة بينهما عموم من وجه فنقول ان الرجحان في جانب الحديث المذكور لاعتضاده بالشهرة العظيمة
وعمل الاصحاب في المقام وخامسا انا لو سلمنا ان الرجحان بين المتعارضين غير موجود في البين لكن نقول بعد التعارض
الموجب للتساقط يبقى المقتضي سليما عن المعارض وهذا يرجع ايضا الى منع الصغرى كما ترى وسادسا انا لو سلمنا صحة الصغرى
فنمنع كلية الكبرى ونقول ان اى شيء دليلك على كلية الكبرى حتى تشمل لما نحن فيه لان سند تلك الرواية ضعيف غير منجبر بعمل
الاصحاب بها فيما نحن فيه فتدبر هذا اذا فرغنا من ذكر الاقوال الثلاثة الاول مع بيان ما يتعلق بها من تمسكاتها وما
عليها من الايجاب فاردنا ان نذكر ما يمكن ان يتمسك بها القائلون بالقول الرابع وما عليها من الايرادات فنقول
للقائلين بالقول الرابع ان يقولوا ان ما هو المتبادر عندنا هو وفق للاصل بالقياس الى القولين الاخيرين اما اولا فلان

ان الحرام النفس الامري بالاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم نحو ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم ونظايره من نحو الناس في سعة ما لا يعلمون وتقريب التمسك ان الحرام النفس الامري مما حجب علمه
وكلما كان كذلك فهو موضوع عنهم قلت هذا التمسك بعينه ممكن للاخباريين ايضا في نفي التكليف بالقياس الى القدر الكلي
من الحرام حيث يقال ان الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام مما حجب علمه وكلما كان كذلك فهو موضوع عنهم فالتمسك
بهذه الاخبار يوجب نفي التكليف راسا مع انا نقطع بضرورة هذه الاخبار مختصة في المقام باحد الامرين اما بالحرام
النفس الامري او القدر الكلي من الحرام ولازم ذلك كون الاخبار مخصصة بالجهل وتخصيص الاخبار به موجب للاجمال في انفسها
المستلزم لعدم جواز التمسك بها فرجع الكلام في المقام الى ان المكلف به هل هو الاجتناب عن الحرام المعين في نفس الامر او
القدر الكلي من الحرام لكون بناء العقلاء في امثال هذا على الحكم بالاول الا ترى ان العبد لو فهم ان المولى نهاه عن اكل واحد
من هذه الرمانات ولكن شك في انه واحد منها لا على التعيين اي الواحد الكلي بحيث يكون مختارا في تعيين ايها شاء او
واحد مخصوص منها مشتبه بغيره من الرمانات فلا شك في اطباق اهل العرف على الاجتناب عن الجميع والحاصل ان
الحال لا يخلو عن صور ثلثة صورة نقطع فيها بان المكلف به هو الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام دون الامر المعين ففي
هذه الصورة بناء العقلاء على الاحتراز عن القدر الكلي من الحرام جزما مثل ان يعلم العبد بان المولى ما نهاه الا عن
ارتكاب واحد من الرمانات وفي مثله يجب الاخراج الى العبد وصورة نقطع فيها بان المكلف به هو الاجتناب
عن الارتكاب عن الرمان الخاص المشتبه بغيره ففي هذه الصورة بناؤهم على الاجتناب عن الجميع تحصيلا للاجتناب عن
الحرام النفس الامري وصورة نشك فيها في ان المكلف به هل هو الاجتناب عن الرمان الخاص المشتبه بغيره او الاجتناب
عن الواحد الكلي فبناؤهم في هذه الصورة على الاجتناب عن الجميع لاصالة الاشتغال وتوضيح ذلك انه لا شك في
ان الذمة قد صارت مشغولة بشيء فان كان ذلك الشيء هو القدر الكلي من الحرام فبالاجتناب عن الجميع يحصل الاجتناب
عنه قطعا وان كان هو الامر المعين المشتبه فكذلك ايضا فيحصل على كلا التقديرين القطع بالبراءة بعد القطع بالاشتغال
واما لو احترز عن القدر الكلي من الحرام فقط فلا يحصل القطع بالبراءة لاحتمال ان يكون المكلف به هو الاجتناب عن
الشيء الخاص المشتبه المستلزم للاجتناب عن الكل فمن اين يحصل القطع بالبراءة مع ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع
بالامتثال فظهر بما ذكرنا ان القولين الاخيرين موافقان لمقتضى اصالة الاشتغال والقول الرابع مما ينافيها فتدبر
هذا تمام الكلام في تشخيص الاصل واي قول من القول الرابع والقولين الاخيرين موافق للاصل ومن ظهر انه لو لم يتمسك
في الرد على القول الرابع بالادلة اللفظية يكفينا في ذلك الرد وفي اثبات مطلبنا اصالة الاشتغال مع انا لو تمسكنا بالادلة
اللفظية لاثبتنا المرام بعون الله الملك العلام فنقول الخطابات اللفظية كقولهم لا تتصرف في مال الغير ونظايره من قوله
اجتنب عن النجس شاملة لما نحن فيه للمقدمتين الثابتتين في محلهما الاولى كون الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية و
الثانية وجوب حمل الالفاظ على حقايقها ما لم يقم قرينة على خلافها فمقتضى هاتين المقدمتين وجوب حمل الخطابات
اللفظية كقوله اجتنب عن الحرام على وجوب الاجتناب عن الحرام النفس الامري وكذا قولهم لا تتصرف في مال الغير لا بد وان
يكون محمولا على النهي عن التصرف النفس الامري فيما هو مال الغير في نفس الامر ولازم هذا الاجتناب عن الكل لا يقال المتبادر
من تلك الخطابات هو النهي عن الحرام الذي علم حرمته تفصيلا واما ذو شبهة فيها فحملها على النهي عن الحرام المعلوم حرمته
اجمالا كما نحن فيه ممنوع وبالجملة يكون اطلاق قوله لا تتصرف في مال الغير بالقياس الى ما نحن فيه مشكلا بالتشكيك للعلم

الاجمالي

66

الاجمالي لانا نقول اولا ان العلم والجهل ليس لهما مدخل في حمل الالفاظ على معانيها الحقيقية بحكم العرف والعادة
الا ترى ان المولى لو قال لعبده اعط من هؤلاء بالغا رشيدا درهما مع كون العبد جاهلا بالبالغ الرشيد
منهم فاهل العرف مطبقون على كون التفحص المورث لتمييز البالغ الرشيد عن غيره واجبا على العبد وليس ذلك الا
لاجل لزوم حمل الالفاظ على معانيها النفس الامرية من غير ان يكون لعلم المخاطب مدخل في ذلك الحمل كيف ولو
كان لعلمه مدخل في الحمل لكان العلم شرطا لوجوب الاعطاء فيصير ذلك الاعطاء واجبا مشروطا ولازم هذا عدم
وجوبه ما لم يتحقق العلم بالبالغ الرشيد وهذا باطل بالنقل الى طريقة العرف والعادة كما يظهر بلا تامل وريبة وثانيا انا
لنا على لزوم حمل تلك الخطابات على ما يعم قولهم لا تتصرف في مال الغير ونظايره نحو اجتنب من النجس على المعاني النفس
الامرية بالنسبة الى ما نحن فيه اصلين احدهما فقاهتي والثاني اجتهادي مقرر للفقاهتي اما الاول فلما عرفت سابقا
انه كلما شك في كون المطلق متواطيا ام مشككا فمقتضى الاصل التواطي لان التشكيك من الموانع والاصل عدمها فنقول
شمول تلك الخطابات لما نحن فيه موافق لذلك الاصل نعم خرج من ذلك الاصل الاطلاقي ما يكون حرمته مجهولة
بالجهل الساذج بالضرورة والاجماع وبقي الباقي تحت الاصل واما الثاني فلانا نرى بالعيان ان المولى لو قال لعبده
لا تتصرف في مال زيد ثم تصرف في صورة اشتباهه بما لم نعلم بالمولى مع ذلك لما ذمه العقلاء على تلك المعاتبة وعدوا
العبد بالظلم اذ ان هذا مخصوص بكون مال الغير مسموعا عند اهل العرف والعادة بلا تامل وريبة واذا عرفت
هذه المقالات الاربعة المذكورة على ما تلوناه عليك فاعلم ان المختار عندنا هو الاجتناب عن الكل مع القول بتعدد
العقاب حسب تعدد ارتكاب الشبهات لنا على ذلك التعدد ادلة ثلثة الاول الدليل الاعم من محل النزاع من غير
اختصاص به والثاني الدليل المختص به والثالث قولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله اما الاول فله مقدمات
الاولى ان ترك المقدمة لا من حيث انه ترك للمقدمة بل من حيث انه يفضي الى ترك ذيها موجب للعقاب على ترك
ذيها حين تركها وان كان زمان ترك ذيها بعد تركها بمدة مديدة مثلا لو حضر الموسم المعتاد في الذهاب
الى المكة وصارت القافلة راحلة اليها وكان الزمان بحيث لو ترك فيه الذهاب الى المكة لما تيسر الذهاب
بعده بحسب العادة فالمكلف ح لو ترك الذهاب ح عدا صار مستحقا للعقاب في هذا الزمان على ترك ذي المقدمة
وان كان حصول تركه بعد ذلك الزمان بمدة والدليل عليه طريقة العرف والعادة فلنأت بمثال في العرف العام
حتى يتضح عليك حقيقة الحال مثلا نفرض ان طائفة من المسافرين قد نزلوا في مكان لم يوجد فيه ماء يحتاجون
الى استعماله وكان بين ذلك المكان وبين المكان الذي يوجد فيه الماء مسافة لا يمكن طيها الا نهارا وتلك الطائفة
لمظنة الخوف والضرر على النفس او المال فقصد جماعة الى ذلك المكان تحصيلا للماء الذي يحتاجون الى استعماله
في الليلة الاتية فلو ترك العبد المامور بتحصيل الماء الذهاب معهم الى حمل الماء مع كونه معتقدا قطعا او ظنا بانه
لو لم يذهب معهم الى تحصيل الماء لما تيسر له الذهاب بحسب الظاهر فلا شك ان المولى لو عاتبه على ذلك الترك لاجل
انه يفضي الى فقدان الماء الذي يحتاج الى استعماله في الليلة الاتية لما ذمه العقلاء على تلك المعاتبة مع ان زمان
فقدان الماء واحتياج المولى اليه يجيء بعد الزمان الذي ترك العبد فيه الذهاب الى تحصيله بمدة مديدة فليس هذا
الا لاجل ان ترك المقدمة من حيث انه يفضي الى ترك ذي المقدمة يورث استحقاق العقاب على ترك ذي
المقدمة في الزمان الذي ترك فيه المقدمة وان تحقق ترك ذي المقدمة بعد ذلك الزمان بمدة ومثاله

في الشرعيات انه لو حصل للمكلف الجنابة في اول ليلة من ليالي رمضان ونام من غير غسل مع كونه معتقدا
بانه لو نام في ذلك الزمان لم يستيقظ حتى الصباح بالتفاته الى ما هو عادته في ساير الاوقات لصار مستحقا للعقاب على
فساد الصوم في ذلك الزمان مع ان زمان الصوم يجيء بعده الثانية ان ترك ذي المقدمة ينقسم الى قسمين
ترك حقيقي وترك حكمي وعلى التقديرين اما اختياري او اضطراري فالاقسام اربعة الاول الترك الحقيقي لذي
المقدمة اختيارا والثاني اضطرارا والثالث الترك الحكمي لذي المقدمة اختيارا والرابع اضطرارا اما الترك الحقيقي
فواضح واما الترك الحكمي فليس الا ما عرفته في المقدمة الاولى مع المعرفة بكونه مورثا لاستحقاق العقاب ثم انه
قد يتحققان معا وقد يتحقق احدهما دون الاخر وعلى الاول اما ان يكونا في حال الاختيار او في حال الاضطرار
او يكون احدهما اختياريا والاخر اضطراريا مثال الاول ان المكلف لو ترك المشي الى الحج في الموسم المعتاد فيه
ذهاب الناس الى المكة ولم يذهب معهم اليها اختيارا مع كونه معتقدا بانه لو لم يذهب معهم لما اتفق له الذهاب
بحسب ما جرى عليه عادة الزمان فيصدق عليه انه ترك ذا المقدمة حكما ثم اتفق له الذهاب الى المكة على خلاف
العادة وبلغ اليها وترك الاعمال المعهودة ايضا اختيارا فيصدق عليه ح انه ترك ذا المقدمة تركا حقيقيا فيستحق
عقابين احدهما على الترك الحكمي لذي المقدمة والثاني على تركه الحقيقي اما العقاب على الاول فلما عرفت في المقدمة
الاولى واما على الثاني فواضح ثم انه قد يتعدد العقاب على ترك ذي المقدمة حسب تعدد تركه الحكمي مثل ان ترك المكلف
المشي الى المكة في الموسم المعتاد ولم يذهب اليها مع القافلة القاصدة اليها معتقدا بانه لو لم يمش معهم اليها لم يحصل
له المشي في المستقبل من الزمان ثم وجدت جماعة اخرى على سبيل البخت والاتفاق راحلة الى المكة فترك المشي معهم ايضا
عمدا وهكذا وقعت تلك الواقعة مرات عديدة فيستحق ذلك المكلف عقابات متعددة حسب تعدد التروك الحكمية
المتكثرة الصادرة منه مثال الثاني اي ما يكون كلاهما اضطراريا كان ترك المكلف المشي الى المكة في الموسم الذي
رحلت فيه القافلة اليها لكونها محبوسا او مريضا او نحوهما من الموانع الشرعية فيصدق عليه انه ترك ذا المقدمة
حكما اضطرارا ثم اتفق له الذهاب الى المكة على سبيل البخت والاتفاق وبلغ اليها ثم عرض له عارض شرعي بحيث لم يقدر
على الاعمال وسقط منه العبادة فيصدق عليه ح انه ترك ذا المقدمة حقيقة اضطرارا فلا عقاب عليه اصلا وبعد ذكر
هذين المثالين سهل عليك تصوير المثال الثالث والرابع كما لا يخفى وعلى الثاني اي على تقدير تحقق احد التركين
من المكلف دون الاخر فاما ان يتحقق ترك ذي المقدمة حكما لا حقيقة او بالعكس مثال الاول ان يترك المكلف المشي
الى المكة في الموسم المعتاد فيه ذهاب القافلة اليها معتقدا بانه لو لم يذهب اليها في ذلك الوقت لم يحصل له المشي بعده
لكن حصل له المشي اليها بعده من باب الاتفاق وبلغ الى المقصد واتى بالاعمال المعهودة فيصدق عليه انه ترك ذا المقدمة
حكما لا حقيقة فيستحق العقاب على ذلك الترك جزما لما مر في المقدمة الاولى وفي تلك الكلام ان استحقاق العقاب كما
يحصل لاجل ترك ذي المقدمة حقيقة كذا يحصل لاجل تركه حكما وان لم يحصل تركه حقيقة نظرا الى ما هو بناء العقلاء عليه
كما ذكرنا الثالثة ان افضاء ترك المقدمة الى ترك ذيها قد يكون قطعيا بحسب العادة وقد يكون ظنيا وقد يكون
احتماليا ولا اشكال في حصول استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة في زمان ترك المقدمة على الشقين الاولين
واما على الشق الثالث فالتحقيق انه كالاولين في ذلك لانا وجدنا بناء العقلاء على ذلك مثلا لو امر المولى العبد بامتثال
امر فترك العبد شيئا يحتمل تركه ترك المامور به فعاتبه المولى على ترك المامور به ولو بمجرد الاحتمال حين ترك العبد ذلك

الشيء

الشيء قائلا بانك لم تركت هذا مع كونه محتملا لان يكون ترك هذا مفضيا الى ترك المامور به لما ذمه العقلاء بل استحسنوا
تلك المعاتبة بلا تامل وريبة واذا عرفت ما مهدنا لك من المقدمات فنقول في كل واحدة واحدة من الشبهات انه
هذا ما يحتمل ارتكابه ان يكون مفضيا الى ارتكاب الحرام الواقعي وكلما يحتمل ارتكابه ان يكون مفضيا الى ارتكاب الحرام
الواقعي فارتكابه بمنزلة ارتكاب الحرام الواقعي فهذا ارتكابه بمنزلة ارتكابه بمنزلة ارتكاب الحرام الواقعي اما الصغرى
فلا يحتاج الى البيان واما الكبرى فلما ذكره في المقدمات ثم نجعل نتيجة هذا القياس صغرى لقياس اخر فنقول هذا
ارتكابه بمنزلة ارتكاب الحرام الواقعي وكلما كان كذلك فهو يوجب استحقاق العقاب فهذا يوجب استحقاق العقاب
اما الصغرى فلما مر في القياس الاول واما الكبرى فلما ذكره في المقدمة الاولى فتدبر ولا تغفل واما تقرير الدليل المختص بما
نحن فيه فنقول ان المولى لو قال لعبده لا تتصرف في مال عمرو مثلا وصار ذلك المال مشتبها بمال يجوز للعبد التصرف فيه
فتصرف العبد في المشتبه فعاتبه المولى على ذلك التصرف فان لم يظهر كون المتصرف فيه مال عمرو وكان باقيا على صفة الاشتباه
لما ذمه العقلاء على تلك المعاتبة بل استحسنوها بلا تامل وريبة ولا يستحسنون اعتذار العبد بانه لم ادر ان هذا مال عمرو بل
يقولون كفاك في استحقاق تلك المعاتبة علمك الاجمالي بان واحدة من هذه الشبهات كان مال عمرو فلم ارتكبت واحدة
منها واما تقرير الاستدلال بقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله فلان الخصم معترف بان الذمة قد اشتغلت بالاجتناب
عن الحرام النفس الامري قطعا ومعلوم ان البراءة عن ذلك الاشتغال لا تحصل الا بعد الاجتناب عن الكل فاذا حصل ذلك
الاجتناب حصل البراءة والا انتقض اليقين السابق بما لم يتحقق الا بيقين مثله فلو ارتكب احد من الاناءين المشتبهين مثلا
شاكا في انه هل خرج من التكليف عن الاجتناب عن الامر النفس الامري مع وجود ذلك الارتكاب ام لا فيصدق عليه انه
نقض اليقين بغير مثله فيحصل هذا صغرى الشكل الاول ونقول ان هذا الارتكاب نقض اليقين بغير مثله وكل نقض اليقين بغير
مثله حرام فهذا الارتكاب حرام اما الصغرى فكما ترى واما الكبرى فلقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله لان النهي
النهي دال على الحرمة المستلزمة للعقاب بلا تامل عند اولي الالباب اذا عرفت هذا فاعلم ان الخصم لا يخلو اما ان يتمسك
باصالة عدم تعدد العقاب فيعارض باستصحاب بقاء التكليف لانه لما كان قائلا بوجوب الاجتناب عن الكل قبل ارتكاب
واحدة من الشبهات كان التكليف ثابتا وبعده صار مشكوكا فالاصل بقاؤه واما ان يتمسك بعدم وجوب مقدمة
الواجب فالجواب ما عرفته مفصلا واما ان يتمسك ببناء العقلاء فالجواب ما اثبتنا من ان بناءهم على خلاف ما ادعاه الخصم
واما ان يتمسك بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بجعل صورة العلم الاجمالي والاخبار الدالة على نفي التكليف في غير صورة العلم نحو ما حجب
الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وكذا قوله الناس في سعة ما لم يعلموا ورفع عن امتي تسعة اشياء وعد منها
ما لا يعلمون فالجواب ان مفاد هذه الاخبار كلها مناف لمذهب الخصم لان مفادها يوجب نفي التكليف بالقياس الى
كل واحدة من الشبهات فتدبر تذنيب اعلم ان الاشتباه في الاناءين المشتبهين مثلا اما ان يكون بدويا او طاريا
والثاني ينقسم الى قسمين الاول ان المكلف كان عالما قبل عروض الاشتباه بنجاسة احدهما او بكونه مغصوبا بخصوصه
وبطهارة الاخر او بكونه مباحا بخصوصه والثاني انه كان عالما بطهارة كليهما ثم حصل له العلم بان واحدا منهما قد
لاقاه النجاسة وصار الملاقي مشتبها فعلى الاول الحكم بالاجتناب عن الجميع مما لا اشكال فيه للاستصحاب وبيانه ان المكلف
قد كان مكلفا بالاجتناب عن واحد مخصوص من هذين الاناءين المشتبهين قبل عروض الاشتباه لعلمه بنجاسته سابقا
ثم بعد عروضه يصير شاكا في بقاء التكليف السابق وارتفاعه بمجرد ذلك الاشتباه هل يصير سببا لارتفاع التكليف وكذا

[illegible]

السابق ام لا فمقتضى الاصل الاستصحاب بقائه ومعلوم ان الخروج عن هذا التكليف لا يتحقق الا بعد الاجتناب عن الكل فان قلت استصحاب التكليف بالاجتناب المسبب عن العلم بنجاسة احدهما يعارضه استصحاب جواز استعمال الاخر المسبب عن العلم بطهارته قلت المعارضة مسلمة لكن بناء الدفع على تقديم استصحاب التكليف على استصحاب جواز الاستعمال ولعل السر فيه ان الاول مثبت للتكليف والثاني ناف له والمثبت مقدم على النافي وعلى الثاني وان كان مقتضى الاستصحاب هو الحكم بطهارة كل واحد منهما كما لا يخفى لكن نحكم بالاجتناب عن الكل فيه ايضا للاجماع المركب اذ كل من قال بلزوم الاجتناب عن الكل في الاول قال به في الثاني فان قلت نحن ندعي الاجماع المركب بالعكس قلت لو سلم التعارض فالاعتماد على الاجماع اقوى لانه مثبت للتكليف ومعارضه ناف له والمثبت مقدم على النافي هذا على تقدير وجود الاجماع المركب في البين واما على تقدير عدمه فهنا نحكم ايضا بلزوم الاجتناب عن الكل في هذا القسم نظرا الى ما يستفاد من الخطابات الظنية كقوله اجتنب عن النجس من لزوم الاجتناب عن النجس النفس الامري ولا شك ان الاجتناب عنه هنا لا يمكن الا بعد الاجتناب عن الكل فظهر مما ذكرنا ان الحكم بوجوب الاجتناب عن الكل في الاول لانه وان لم يكن لنا اخبار دالة على لزوم الاجتناب عن الكل فيه نظرا الى كفاية الاستصحاب وعلى الاول لا على تقدير كون الاشتباه بدويا بمعنى ان المكلف قد حصل له العلم بان احد هذين الانائين المشتبهين نجس من غير سبق علم بطهارة او نجاسة اصلا فالحكم بالاجتناب عن الكل في هذه الصورة ايضا مما لا يخفى اما اولا فلما نظرا الى دلالة اللفظية الدالة على لزوم الاجتناب عن النجس النفس الامري واما ثانيا فلبناء العقلاء على لزوم الاجتناب عن الكل في جميع هذه الصورة المذكورة من غير فرق فتدبر هذا تمام الكلام بالقياس الى المجمل العرضي المصداقي الذي يكون من قبيل اشتباه الحرام بغيره مع وقوع ذلك الاشتباه بين امور محصورة يمكن للمكلف الاجتناب عنها باسرها واما الكلام بالنسبة الى المجمل العرضي المصداقي الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغيره مع تحقق ذلك الاشتباه بين امور محصورة يمكن الاتيان بجميعها فنقول انه اذا اشتبه الواجب بغيره فلا يخلو اما ان يقع ذلك الاشتباه بين امور متباينة لا يوجد فيها القدر المتيقن ومن امثلته حكاية من نسي الصلوة التي اشتبهت بحيث لم يدر ان ما فاتت من صلوته هل هو الظهر او العصر وحكاية من له اربع زوجات واوجب على نفسه بنذر او غيره من الاسباب الشرعية الوطي لواحدة مخصوصة منها في كل يوم وا شتبهت بغيرها من الزوجات وحكاية اشتباه جهة القبلة بغيرها من الجهات الى غير ذلك من الامثلة واما ان يقع ذلك الاشتباه بين امور محصورة يكون القدر المتيقن في البين موجودا كما لو دار الامر بين الزائد والناقص وبعبارة اخرى بين الاقل والاكثر ومن امثلته حكاية من علم بكونه مديونا لزيد مثلا ولم يدر ان الدين هل هو خمسة دراهم او ستة وحكاية من علم بانه قد فاتت منه صلوات عديدة ولم يدر انها خمسة او ستة مثلا واما القسم الاول فالاقوال فيه اربعة فقيل بوجوب القرعة واقصى ما يمكن ان يستدل به عليه ان يقال انه كما لا شك في التكليف بالصلوة الى جهة القبلة النفس الامرية كذا لا ريب في ان المرئة التي لاجل عروض الاشتباه بها بغيرها صارت مشكلة علينا وقد بلغنا من جانب مولانا ان القرعة كاشفة عن الامر النفس الامري لقوله ع القرعة لكل امر مشكل فنقول ح ان هذا امر مشكل وكل امر مشكل يجب فيه القرعة فهنا يجب فيه القرعة اما الصغرى فكما عرفت واما الكبرى فلقوله القرعة لكل امر مشكل وفيه نظر اما اولا فلانمنع الصغرى والشك ان الاشكال بعد الالتفات الى وجود المقتضى الشامل لما نحن فيه كقوله ع صل الى القبلة حتى ان تقع لكون الالفاظ موضوعة بازاء المعاني النفس الامرية فيجب حملها عليها في الظاهر ان حكم ما نحن فيه هو الاتيان بجميع المحتملات مقدمة لتحقق الاتيان

ماهو

ماهو المكلف به في نفس الامر ضمن ذلك الاتيان لحكم ما نحن فيه فما استفيد من ذلك المقتضى في رفع الاشكال واما ثانيا فنمنع الكبرى لان سند الرواية ضعيف وجبره بعمل الاصحاب غير موجود في المقام لانه لم يتمسك بها احد من الاصحاب هنا فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما تمسك به الخصم رواية قطيع الغنم كما تمسك به سابقا قلت اولا ان سند الرواية ضعيف مضافا الى انها في اشتباه الحرام بغيره وثانيا ان موردها يكون شيئا خاصا اعني قطيع الغنم والتعدي يحتاج الى دليل وقيل بوجوب الاتيان بالقدر الكلي من الواجب واحدا كان او اثنين مثلا لو نذر ناذر بانه لو قدم مسافري فعلي ان اعطي هذين الغنمين بخصوصهما ها شيئا ثم اشتبها بغيرهما من الغنائم العشرة مثلا فالواجب ح اعطاء اثنين منها مخيرا في تعيينهما وكذا لو اشتبه على المكلف جهة القبلة فلا يجب عليه ح الا الصلوة الى جهة من الجهات فان اتى بالصلوة الى جهة من الجهات الاربعة فلا تكليف له بالقياس الى غيرها من الجهات وغاية ما يمكن ان يستدل به على هذا امور الاول ان يقال انا بعد الاتيان بذلك القدر نصير شاكين في التكليف بالنسبة الى ما عداه ح فالمرجع باب اصالة البراءة بالقياس الى ما عدا ذلك القدر فنقول ح ان هذا مما يكون الشك فيه الشك في التكليف وكلما كان كذلك فالاصل فيه البراءة والجواب انا نمنع الصغرى لان الشك فيه ليس في حدوث اصل التكليف حتى يجري فيه اصالة البراءة بل التحقيق ان الشك في المقام في بقاء التكليف السابق وارتفاعه لان المكلف قبل الاتيان بالصلوة الى جهة من الجهات كان مكلفا بالصلوة الى سمت القبلة وبعد اتيانها الى جهة من الجهات صار شاكا في ارتفاع ذلك التكليف وبقائه فمقتضى الاستصحاب بقائه الثاني ان يقال انا وان سلمنا ان التكليف ليس الا بالصلوة الى القبلة النفس الامرية لكن نمنع ان الخروج عن عهدة هذا التكليف مستلزم للقطع بعدم المخالفة بالنسبة الى الواقع حتى يجب الاتيان بجميع المحتملات بل القدر الواجب على المكلف ح ان لا يرتكب امرا يحصل به القطع بالمخالفة ولا شك ان هذا مما يحصل للمكلف بعد الاتيان بالقدر الكلي من الواجب مثلا لو لم يصل المكلف الى جهة من الجهات لكان قاطعا بالمخالفة بالنسبة الى القبلة النفس الامرية واما بعد الاتيان بالصلوة الى جهة من الجهات فلا يكون قاطعا بتلك المخالفة بل يصير ح غير قاطع بالمخالفة وهذا القدر كاف في البراءة والجواب عنه ظاهر لانك اذا عرفت بان المكلف به فيما نحن فيه ليس الا ما هو المكلف به في الواقع فيجب عليك الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا للاتيان بالواقع لاطباق العقلاء على ذلك فكيف يمكن القول بعدم لزوم القطع بعدم المخالفة الا ان يقال القطع بالاشتغال لا يستلزم القطع بالامتثال بل يكفيه احتمال الامتثال مع انكشاف بان هذا مما لا يتفوه به من سمع قولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله فتدبر الثالث ان القدر المتفق عليه بيننا وبينكم اتيان الصلوة الى جهة وانتم تدعون خصوصية تلك الجهة اي كونها جهة القبلة النفس الامرية والخصوصية امر زائد والاصل عدمها والجواب ان القدر المتيقن غير موجود في البين لانا ندعي التكليف بشيء مباين لما تدعون التكليف بالقياس اليه ضرورة انا ندعي وجوب اتيان الصلوة بالقبلة النفس الامرية المباينة لما قلتم من وجوب الصلوة الى جهة من الجهات نعم لو دار التكليف بين الاقل والاكثر مثلا ان يقال في وجوب اكرام عمرو بعد الاتفاق على وجوب اكرام زيد فلا شك في ان قول من يدعي اكرام عمرو ايضا مخالف للاصل محتاج الى الدليل وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل لانا قائلون بوجوب الاتيان بالامر الواقعي بالاصالة وبوجوب اتيان ما عداه من باب المقدمة تحصيلا لما هو الامر الواقعي نعم لا نقول الا بوحدة المكلف به المباين لما جعلتموه مكلفا به اي الاتيان بالقدر الكلي من الواجب فاين القدر المتيقن في البين حتى يكون دعوى الخصوصية النفس الامرية امرا زائدا عليه فما قاله

تقريرا الرابع ان اتيان الصلوة الى خصوصية الجهة القبلة النفس الامرية مما لم يعلم ورود الامر فيه وكلما كان كذلك فلا
تكليف بالقياس اليه اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلقوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او امر فالجواب اما اولا فانها
مرسلة فلا يقاومان المتبادر من هذه الرواية اطلاق الشيء الذي ليشتبه حاله حكما لا موضوعا فموردها التمسك بها في الشبهة الحكمية
مما لا سترة فيه واما في الشبهة الموضوعية فممنوع والشبهة هاهنا من الاولى شان الشارع بيان احكام الاشياء لا تشخيص الموضوعات
الخارجية وثانيا انا لو سلمنا ذلك قلنا ان الرواية عام ويمكن تخصيص الاستدلال بهم على مرامه لانها بمنطوقها دالة على ان كل ما ورد
فيه الامر فهو مقيد به ولا شك ان الاتيان بالقبلة النفس الامرية مما ورد فيه الامر فهو مقيد به ومعلوم ان الاتيان بتلك
المقيد لا يتحقق الا بعد الاتيان بالجميع فتدبر وثالثا فبالمعارضة وتقريبها انك كما تدعي ان الخصوصية النفس الامرية
مما لم يعلم ورود الامر فيها كذا يمكن هذه الدعوى بالنسبة الى كل جهة جهة كما لا يخفى الخامس الاخبار الدالة على نفي التكليف
نحو قوله عم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورفع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون والناس في
سعة ما لا يعلمون وتقريب الاستدلال بها ان القبلة النفس الامرية مما حجب علمها وكلما كان كذلك فهو موضوع عن العباد
اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فللرواية وفيه اولا ان ما يتبادر من هذه الاخبار نفي التكليف فيما لم يعلم حاله بحسب
الحكم لا بحسب الموضوع وثانيا انها لا تشمل الا ما جهل حاله بالجهل الساذج واما افرادها الا ما هو علم حاله اجمالا
كالة ما نحن فيه فممنوع وثالثا بالمعارضة لانه يصدق على كل جهة جهة انها مما حجب الله علمها فلو ثبت بتلك الاخبار
يوجب نفي التكليف سنخا وهذا مما لم يقل به احد هنا فتدبر وقيل بوجوب الاتيان بجميع المحتملات وعدم ترتب العقاب
الا على ترك الجميع فلو صلى المكلف الى جهة واحدة وترك الجهات الثلث الاخر يعاقب بعقاب واحد لاجل انه ترك الجميع
ولا يعاقب على ترك كل جهة جهة حتى يتعدد العقاب حسب تعدد الجهات وفيه نظر لان ترك كل جهة جهة يحتمل ان يكون
مفضيا الى ترك القبلة النفس الامرية وقد عرفت مشروحا ان ترك المقدمة لا من حيث انه ترك المقدمة بل من حيث
انه يفضي الى ترك ذيها يستحق العقاب على ترك ذيها حين تركها وان لم يكن ذلك الا فضاء معلوما فاذا كان مظنونا
فليكن كذا وقيل ان القائل هو المشهور بوجوب الاتيان بجميع المحتملات مع ترتب العقاب على ترك كل واحدة واحدة
من المحتملات فلو ترك المكلف الصلوة الى جميع الجهات فعليه عقابات اربعة احدها على الترك الحقيقي لذي المقدمة والثلثة
الاخر على تركه الحكمي وكذا لو تركها الى جهة ثلث فعليه عقابات ثلثة كل واحدة منها على ترك ذي المقدمة حكما وهكذا لو تركها
الى جهة واحدة فعليه عقاب واحد قلنا في المقام مطلبان احدهما وجوب الاتيان بجميع المحتملات والاخر تعدد العقاب
حسب تعدد تركها واما الدليل على الثاني فقد مر مشروحا واما على الاول فنتمسك فيه بالاصلين احدهما فقاهتي
والاخر اجتهادي وتقرير الاول انه لا شك ولا ريب في ان الذمة قد اشتغلت باتيان شيء في المقام اما الاتيان
بالقدر الواجب او الاتيان بالواجب الحقيقي فلما كان في ان الشيء هو الاول فلا شك في ان الاتيان بالجميع يحصل
للاتيان به جزما وان كان هو الثاني فكذلك ايضا فيحصل على كل من التقديرين القطع بالبراءة بعد القطع بالا
شتغال واما لو اتى ببعض المحتملات اتى بالقدر الخالص الواجب او ازيد منه فلا يحصل القطع بالبراءة لاحتمال ان
يكون المكلف به هو الاتيان بالامر الواقعي المستلزم للاتيان بالجميع فالاتيان بجميع المحتملات لازم نظرا الى
مقتضى اصالة الاشتغال وعليه بناء العقلاء بلا ريبة وبه يحكم القوة العاقلة فتعقل ولا تغفل وتقرير الثاني
انك قد عرفت مرارا ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية وانه يجب حملها عليها نظرا الى ان الاصل في الاستعمال

الحقيقة

الحقيقة ما لم يثبت المانع عن التمسك به فعليه يجب حمل قوله صل الى القبلة على وجوب الاتيان بجميع المحتملات
الصلوة الى جهة القبلة النفس الامرية ومعلوم ان هذا الحمل ملزوم لوجوب الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا للاتيان
بالواجب النفس الامري فان قلت نمنع انصراف هذا الخطاب الى الصورة التي هي محل الكلام هنا والحاصل انا لا نسلم
انصراف قوله صل الى القبلة الا الى ما هو معلوم تفصيلا وظاهر ان جهة القبلة النفس الامرية على الفرض ليست الا
معلومة بالاجمال فانصرافها اليها في حيز المنع فيكون اطلاق قوله صل الى القبلة بالنسبة الى ما نحن فيه مشكلا بالتشكيك
المضر الاجمالي المضر بالتمسك في هذا المقام قلت قد عرفت مرارا ان كلما شك في التواطي والتشكيك فالاصل التواطي ما لم يثبت
التشكيك لانه من الموانع المدفوعة بالاصل مضافا الى مساعدة الفهم العرفي على ما ادعيناه في المقام من شمول المطلق
للفرد الذي يكون معلوما بالاجمال للمخاطب به ثم خروج عن تحت الاطلاق ما هو مجهول بالجهل الساذج بالضرورة
والاجماع وبقي الشقان الاخيران اللذان يكون احدهما معلوما بالتفصيل والاخر معلوما بالاجمال مندرجين تحت
الاصل الاطلاقي وعليه بناء العرف والعادة الا ترى ان المولى لو امر عبده باتيان كتاب يكون جلده احمر مثلا ثم
اشتبه الكتاب المطلوب بالغير المشاركة له في الاوصاف مع تمكن الغلام من اتيان المشتبهين معا فاكتفى الغلام في
مقام الامتثال باتيان احدهما فقط دون الاخر فيما بينه المولى على ذلك بانه مع عدم علمك بان هذا بخصوصه
يكون مطلوبا لي فلم اكتفيت في مقام الاطاعة بالاتيان به فقط واهملت في اتيانهما معا مع انك كنت محتملا بكون
المطلوب غير الماتي به لما ذمه العقلاء بل استحسنوه معللين بان عدم اتيان الغلام الجميع مع كونه ممكنا له مما يستحق
المواخذة بلا تامل وريبة هذا تمام الكلام بالقياس الى القسم الاول من الجهل العرضي المصداقي الذي يكون من باب
اشتباه الواجب بغير الحرام بحيث يكون بين امور محصورة متباينة لم يوجد بينها القدر المتيقن واما الكلام في القسم
الثاني منه اي ما يكون بين امور محصورة يوجد بينها القدر المتيقن كالدوران الامر بين الاقل والاكثر كمن تيقن بانه
قد فاتته صلوة الظهر ولكن شك في ان صلوة العصر فاتته ايضا ام لا ففي الاقوال فيه خمسة قيل بوجوب القرعة وقيل بنفي
التكليف بالقياس الى ما زاد على القدر المتيقن راسا وقيل بلزوم الاتيان بالزائد المشكوك فيه مع استحقاق العقاب على
مجرد تركه وقيل بلزوم الاتيان بالمشكوك فيه من باب الابدية العقلية المحضة وبعدمه استحقاق العقاب على مجرد تركه
وقيل بلزوم الاتيان بالمشكوك فيه حين الا ان يظهر للمكلف وانكشف له ان المشكوك فيه المتروك قد فات ايضا كالقضاء
النقص وقيل بالتفصيل والفرق بين الشك البدوي والطاري وحاصله ان المكلف لا يخلو اما ان يكون عالما بخصوص
ما فاته سابقا وعارفا بكميته ومقداره ثم عرض له الاشتباه والشك بعد ذلك واما ان لا يكون كذلك كمن طرء
عليه الشك في اول الوهلة في ان ما فاته هل هو مقصور على هذا او يكون هو مع شيء زائد عليه فعلى الاول يجب
الاتيان بالزائد وعلى الثاني فلا وحيث ان الاقوال اوسطها الثاني في المقام فلنا في الاول اثبات لزوم الاتيان
بالزائد المشكوك فيه وفي الثاني اثبات استحقاق العقاب على مجرد تركه وان لم ينكشف انه مما يجب على المكلف في نفس
الامر فنقول في المقام الاول لا ريب في ان القوة العاقلة بعد ثبوت ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية
وانه يجب حمل الالفاظ على حقايقها ما لم يثبت المانع عنه يحكم بالحكم القطعي بان الشارع لم يرد من قوله اقض
ما فات الا وجوب الاتيان بما فات في نفس الامر بحيث لو لم يات المكلف بالفائت النفس الامري على ما حيا
ومستحقا للعقاب حينئذ لو كان المشكوك فيه فائتا في نفس الامر لحكم باستحقاق العقاب على تركه قطعا فبعد

فلاحظة تلك المراتب بحكم بلزوم الاتيان بالزائد المشكوك فيه جزما وبالجملة من انصف من نفسه و
راجع الى عقله ولا يخالط بالتشكيك استقامة فطرته لا يشك بعد ثبوت ان الالفاظ محمولة على المعاني
النفس الامرية عرفا ان حكم القوة العاقلة ليس الا لزوم الاتيان بالزائد المشكوك فيه هذا واما اثبات
ما هو المرام في المقام الثاني من استحقاق العقاب على مجرد ترك المشكوك فيه فبالدليلين الاول ما مر من
ان ترك المقدمة لا من حيث هو بل من حيث انه يفضي الى ترك ذيها يورث استحقاق العقاب على ترك
ذي المقدمة حين تركها فليتذكر والثاني انه لو لم يات بالزائد المشكوك فيه للزوم المخالفة لنهي الشارع لكن
التالي مما يجب الحذر عنه فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا شك في ان المكلف قد صارت ذمته في المقام مشغولة
باتيان ما عليه في نفس الامر يقينا لقوله عم اقض ما فات مثلا ولا شبهة ايضا ان البراءة عن هذا اليقين لا تحصل
الا بعد الاتيان بالزائد المشكوك فيه وبعبارة اخرى نقض هذا اليقين بمثله لا يكون الا بعد الاتيان بما يحتمل
الاشتغال به في نفس الامر ثم لو اتى بالقدر المتيقن فقط لم يحصل له القطع باتيانه كل ما عليه في نفس الامر فيلزم ح
انتقاض اليقين السابق بغير مثله فيجعل هذا صغرى للشكل الاول ونقول هذا نقض اليقين بغير مثله وكل نقض اليقين
بغير مثله حرام مستلزم للمخالفة المستلزمة للعقاب اما الصغرى فكما ترى واما الكبرى فلقوله عم لا تنقض اليقين الا
بيقين مثله لانه نهي دال على الحرمة المستلزمة للعقاب بلا تامل عند الاطياب اذا عرفت ما هو الصواب في المقام
فاعلم ان غاية ما يمكن ان يستدل به على ما هو المختار عند القائل بالقرعة ان يقال انا وان سلمنا وجود المقتضي
للتكليف بالنسبة الى ما زاد وبعبارة اخرى سلمنا انصراف قوله عم اقض ما فات الى ما نحن فيه لكن نقول قد بلغنا
من جانب مولاي ان القرعة لكل امر مشكل فيكون كاشفا عما هو الواقع فنقول ح ان امر الزائد المشكوك فيه مشكل
في المقام وكل امر مشكل يجب فيه القرعة اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلقوله عم القرعة لكل امر مشكل في الجواب عنه
اولا فبمنع الصغرى لانه بعد تسليم انصراف قوله اقض ما فات الى ما نحن فيه يرتفع الاشكال من جهة حكمه ويتضح
امره وثانيا فبمنع الكبرى لضعف سند ذلك القول مع عدم جابر له في المقام ثم اعلم ان القائل بالقول الثاني اما
ان يقول بالقطع بعدم وجود المقتضي في المقام معللا بان قوله عم اقض ما فات ليس منصرفا الا الى ما هو معلوم
فوته تفصيلا وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل ثم يكون التمسك باصالة البراءة بالنسبة اليه مما لا غبار عليه لان التكليف
بالقياس اليه فرع وجود المقتضي له والفرض انه ليس بثابت في المقام فجريان اصالة البراءة محقق مما لا يخفى وفيه انك
قد عرفت مرارا ان انصراف الالفاظ الى معانيها النفس الامرية من غير ان يكون للعلم والجهل مدخل فيه مما لا يخفى عند
اهل العرف والعادة بلا تامل وريبة فدعوى عدم وجود المقتضي في المقام في غاية السقوط نظرا الى حكم العرف واما
ان يقول بوجود المقتضي لكن يدعي وجود المانع في مقابله فاما ان يكون ذلك المانع عنده رواية كل شيء مطلق
حتى يرد فيه امر ونهي ولا ان المتبادر منها الشبهة الحكمية الموضوعية ومحل النزاع من قبيل الثاني لا الاول وثانيا
انا لو تنزلنا من ذلك فنقول ان تلك الرواية بمفهومها دالة على لزوم الاتيان بكل ما يرد فيه الامر في نفس
الامر وظاهر ان القطع باتيانه لا يحصل الا بعد الاتيان بالمشكوك فيه فالتمسك بتلك الرواية عن نافع بل مضر
بحال القائل كما ترى واما ان يكون ذلك المانع عنده رواية ما حجب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ونظايره
من الاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم به كقوله الناس في سعة ما لم يعلموا ورفع عن امتي تسعة

اشياء

اشياء وعد منها ما لا يعلمون ففيه اولا ان المتبادر منها الشبهة الحكمية لا الموضوعية ومحل الكلام من الثاني لا الاول
وثانيا انه لو سلمنا كونها اعم من اشتباه الحكم فلا نم انصرافها الا الى ما هو مجهول بالجهل الساذج وما نحن فيه ليس
منه بل من قبيل المشكوك فيه كما ترى وثالثا ان الصغرى غير مسلمة اي نمنع كون الزائد المشكوك فيه مما حجب
علمه بعد ملاحظة المقتضي الوارد على تلك الاخبار ولكونه تخييريا وتلك الاخبار تعليقية بالفهم العرفي واما ان يقول
انا وان كنا شاكين في وجود المقتضي وعدمه لكن نتكلم بحسب القواعد ونقول بعدم التكليف بالقياس الى الزائد لا
ستصحاب وتقريبه انه لا شك في ان الذمة قبل فوت صلوة كانت بريئة عن التكليف راسا والقدر المعلوم انتقاضه
من الحالة السابقة ليس الا بالنسبة الى القدر المتيقن واما بالنسبة الى الزائد المشكوك فيه فانتقاضها غير ثابت فالاصل
بقاؤها ففيه انه معارض باستصحاب بقاء التكليف المتقدم على استصحاب القائل عرفا وتقريبه انه لا شك في ان قوله اقض
ما فات قد توجه الى المكلف فيجب عليه قضاء ما فاته من الصلوة في نفس الامر فبعد الاتيان بالقدر اليقيني شك في ارتفاع
ذلك التكليف وبقائه فالاصل بقاؤه او يقول بان القدر المسلم في البين هو ثبوت التكليف بالنسبة الى القدر المعلوم
وانت تدعي تكليفا زائدا بالقياس الى المشكوك فيه والاصل عدمه وفيه انا سلمنا ذلك لكن لما اثبتنا وجود المقتضي
بالقياس الى الزائد حصل لنا اصل اجتهادي اي قوله عم اقض ما فات بلا معارض للاصل الذي ادعيتموه في المقام واقوى
منه لتقدم الاصل الاجتهادي على الفقاهتي فتدبر واما ان يقول باستصحاب عدم تعدد العقاب ففيه ما عرفت مما
ذكرنا في المقام الثاني انفا واما ان يقول لو سلمنا ان التكليف ليس الا بالقياس الى ما فات المكلف من الصلوة في
نفس الامر فلا نم ان الخروج عن عهدة هذا التكليف يستلزم القطع بعدم المخالفة لما في نفس الامر حتى يجب في تحصيله الا
تيان بالزائد المشكوك فيه بل نقول القدر الواجب على المكلف ارتكاب امر يحصل به عدم القطع بالمخالفة للواقع وظاهر
ان هذا ما يحصل بالاتيان بالقدر اليقيني من غير ان يتوقف على الاتيان بالزائد المشكوك فيه ففيه ما عرفته من تضاعيف
ما ذكرناه سابقا مرة بعد اخرى فليتذكر واما القول الرابع فاقصى ما يمكن ان يستدل به عليه ان المكلف لما كان ما فاته
من الصلوة معلوما له في الزمان السابق يستلزم تعلق التكليف به فالاصل بقاؤه فيجب عليه في حال الاشتباه الاتيان
بالزائد الملزوم لحصول البراءة اليقينية وفيه ان هذا الكلام مبني محض على انصراف الالفاظ الى معانيها المعلومة فقد عرفت فساده
بما لا مزيد عليه هذا تمام الكلام بالقياس الى الجهل الحرضي المصداقي الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام واما الكلام
بالقياس الى الجهل العرضي المصداقي الذي يكون من باب اشتباه الواجب بالحرام كالمرأة الحائض في ايام الاستظهار المشتبه
عليها حالها حيضا وطهرا فانها ان كانت حائضا فيحرم عليها العبادة في تلك الايام وان كانت متطهرة فيجب عليها العبادة
فعرض لها الشك والاشتباه في انها هل هي مصداق الحائض حتى يحرم عليها العبادة او يكون مصداق المتطهرة حتى يجب
عليها العبادة وكاشتباه المرأة المنذورة وطيها في كل يوم مثلا بالمرأة الاجنبية ففي الاحتمالات فيه خمسة الاول التخيير
في المقام راسا الثاني ترجيح جانب الوجوب الثالث ترجيح جانب الحرمة الرابع كون القرعة لازمة الخامس كون الحكم
لازما اما الاحتمال الاول ففساده ظاهر بوجهين الاول ان الاجماع القاطع قائم على ثبوت التكليف في المقام في الجملة
الثاني شمول الادلة اللفظية للمقام وانصرافها اليها مثلا الخطاب الدال على وجوب الوطي بالنذر مع الخطاب الدال
على حرمة الاجنبية كلاهما منصرفان الى المثال الذي ذكرناه ومتناولان له فيه لما عرفت ان الالفاظ موضوعة للمعاني
النفس الامرية من غير ان يكون للعلم والجهل مدخل في حملها عليها مضافا الى انه مما لم يذهب اليه احد واما الاحتمال الثاني

كما ذهب اليه الامدى في احد قوليه وابن الحاجب فلم نجد له مستندا اصلا واما الاحتمال الثالث فقد ذهب اليه الامدى
في احد قوليه وجماعة تمسكا بوجهين الاول انه لا شك في ان ترك الحرام ملزوم لدفع المفسدة وفعل الواجب ملزوم
لجلب المنفعة ولا ريب في ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة عند القوة العاقلة فيجب ترجيحه اولى بالاختيار من
جانب الوجوب عند دوران الامر بينهما قلنا لا نزاع في ان دفع المفسدة من حيث هو اولى من جلب المنفعة
من حيث هو مع قطع النظر عن المقامات الخاصة خصوصيات باقامة الدليل عليه من العقل والنقل وان اردت ان
دفع المفسدة في كل مقام ومورد يعارضه جلب المنفعة اولى وارجح من جلب المنفعة فساده اظهر من الشمس وابين
من الامس ضرورة ان المقامات بحسبها مختلفة اذ رب مقام يكون دفع المفسدة فيه اولى من جلب المنفعة عند
العقلاء بلا ريبة وربما يكون الامر بالعكس وقد يوجد مقام ليس فيه اولوية لاحد الطرفين دون الاخر بل بناء العقلاء
فيه على التوقف مثال الاول كما لو قيل للفقير ان لم تنم ليلتين فاعطيك نصف رغيف من الشعير لا شك في ان هذه
المنفعة القليلة مرجوحة جدا بالنسبة الى تلك المضرة فاختيار دفع المفسدة والمضرة المترتبين على عدم النوم بالقياس
الى الراجح الانسانى في هذه الصورة متعين عند العرف والعادة بلا تامل وريبة ومثال الثانى انه لو قيل له ان لم تنم ليلة
فاعطيك مائة درهم غدا فلا شك في ان اختيار جلب المنفعة في هذه الصورة متعين جزما عند العقلاء ضرورة
ان المضرة التى يترتب على عدم النوم في ليلة واحدة في مقابل تلك المنفعة الجسيمة مما لا يعبأ بها جزما فاختيار جلب المنفعة
هنا متعين قطعا ومثال الثالث كما لو قيل له ان لم تنم في هذه الليلة فلك ربع من الخبز ونفرض ان دفع المفسدة في جلب
المنفعة في هذه الصورة متساويان عند الفقير فلا شك في ان بناء العقلاء هنا على التوقف من غير ترجيح في البين وقد لكم
المقام انك عرفت مما ذكرنا ان دفع المفسدة قد يكون اولى بالاختيار من جلب المنفعة وقد يكون الامر بالعكس وقد لا يكون
الرجحان في البين فاين الرجحان في دفع المفسدة على سبيل الكلية حتى يصير سببا لتاسيس القاعدة الكلية وثانيا لو سلمنا ان
دفع المفسدة اولى فنقول ان الواجب كما يتحقق في فعله جلب المنفعة كذا يتحقق في تركه المفسدة ففي فعله جلب المنفعة مع دفع
المفسدة معا فالفرق بين فعل الواجب وترك الحرام من هذه الجهة فاسد جدا لتحقق ذلك الدفع فيهما من غير تفاوت
الوجه الثانى الاستقراء بمعنى انا تتبعنا في الشرعيات وجدنا تقديم الحرمة على الوجوب فيما اذا تعارضا اغلب واكثر من
العكس وفيه ان ذلك الاستقراء ممنوع قطعا واما الاحتمال الرابع كما ذهب اليه ابن طاوس ره في امثال هذه المقامات
فقد عرفت ان سند رواية القرعة ضعيف والجابر لذلك الضعف غير موجود في المقام في امثال المقامات واما الاحتمال
الخامس فقوى في غاية القوة بلا تامل وريبة لانك قد عرفت انه لم يوجد في المقام دليل على التعيين لا على الوجوب
ولا على الحرمة ومعلوم ان الجمع ايضا غير ممكن لتضاد الاحكام وطرحهما ايضا مستلزم للقطع بالمخالفة النفس الامرية فلا بد
من التخيير احترازا عن تلك المخالفة لان المكلف بعد اختيار التخيير كما لم يكن قاطعا بالامتثال كذا لم يكن قاطعا بالمخالفة
ايضا مثلا لو اختارت المرأة الحائض وجوب العبادة في ايام الاستظهار لم يكن قاطعة بالمخالفة النفس الامرية لجواز ان
لا يكون حكمها في هذه الصورة الا وجوب العبادة وكذا لو اختار المكلف وجوب الوطى في تخيير ايضا لو اشتبهت المرأة
المنذور وطيها بالمرأة المطلقة لم يكن قاطعا بالمخالفة النفس الامرية لاحتمال ان لا يكون تكليفه هنا الا الوجوب وكذا
لو اختار جانب الحرمة تخييرا لكن التحقيق ان يقال ان ما يحصل في المقام التخيير مع القرعة من باب الفقاهة وجعل
الحجية بعد الخروج من القرعة مكلفا بلا ان المكلف به في الواقع اما القرعة او التخيير على التقديرين لو جعل المخرج من القرعة

مكلفا

مكلفا به حصل الامتثال واختيار القرعة هنا اولى نظرا الى ما سبق من عدم الذهاب الى القول بالقرعة لان عدم الدليل الاجتهادى
على الميل اليه بناء في الميل الى القاعدة فتدبر هذا تمام الكلام بالقياس الى ذكر احكام المجمل الوجوبى المصداقى بانواعه واقسامه
واما الكلام بالقياس الى المجمل الوجوبى المرادى المسبب من تعارض الادلة او فقدان القرينة كاشتباه المكلف به في ظهر يوم
الجمعة بين صلوة الظهر والجمعة المسبب من تعارض الادلة فتحقيق فيه انه ينقسم ايضا الى اقسام ثلثة الاول كونه من باب
اشتباه الواجب بغير الحرام الثانى كونه من باب اشتباه الحرام بغير الواجب الثالث كونه من باب اشتباه الواجب بالحرام
والقسم الاول ايضا ينقسم الى قسمين لان هذا الاشتباه اما ان يقع بين امور متباينة لم يوجد بينها القدر المتيقن كاشتباه
المكلف به الواقعى في يوم الجمعة بين صلوة الظهر والجمعة اللتين لم يوجد بينهما القدر المتيقن او يقع بين امور غير متباينة كدوران
الامر بين الاقل والاكثر كما سيأتى والاول ينقسم ايضا الى اقسام ثلثة الاول كون الاشتباه بين امور حصل القطع بالاجماع
القاطع بان واحدا معينا منها مطلوب للامر قطعا والتكليف به بالقياس الى الغائبين الغير الموجودين في زمن الخطاب
ثابت جزما وان كان مجملا بالاجمال المرادى عندهم كالصلوة في ظهر الجمعة التى لا يخرج عن الركعتين او اربع ركعات الثانى
ان يقع الاشتباه بين امور يحصل من الادلة المثبتة مضمونها في تلك الامور المشتبهة القطع بان واحدا منها هو حكم الله
الواقعى بالقياس الى المشافهين نظرا الى تعاضد تلك الادلة المتعارضة في المقام في نفى التكليف بالثالث وان لم يكن
اجماع في خصوص هذا المقام على ثبوت التكليف في هذه الامور المشتبهة بالقياس الى الغائبين الثالث وقوع الاشتباه
بين امور يحصل من تعاضد الادلة المتعارضة في المقام في نفى التكليف بشئ ثالث الظن بكون واحد معين منها حكم
الواقعى بالقياس الى المشافهين وكلامنا اولا في القسم الاول والاقوال فيه اربعة قيل بوجوب القرعة وقيل بوجوب الاتيان
بالقدر الكلى من الواجب فالمكلف في يوم الجمعة يكون مخيرا بين الظهر والجمعة في ادائه باحدهما اصالة وقيل من غير لزوم
الاتيان بالاخر ايضا وقيل بوجوب الاتيان بالجميع من باب المقدمة العقلية المحضة تحصيلا للامر الواقعى بمعنى انه لو ترك
الجميع فعليه عقاب واحد وان اتى باحدهما دون الاخر ولم ينكشف كون المتروك مطلوبا واقعيا لم يترتب عليه عقاب اصلا
فان انكشف فعليه عقاب وقيل بوجوب الاتيان بالجميع من باب المقدمة مع ترتب العقاب على مجرد ترك واحد منها وان
لم ينكشف انه هو المطلوب الواقعى والمختار هو الاخير فلنا في المقام مطلبان الاول اثبات لزوم الاتيان بالجميع والثانى
ترتب العقاب على مجرد ترك واحد منها اما الدليل على الثانى فقد عرفت مرارا واما ما يدل على الاول فمن ان الاول الاصل
الفقاهتى والثانى الاصل الاجتهادى وتقرير الاول ان يقال انه لا ريب في ان الذمة قد اشتغلت في المقام بما هو مراد
الامر في الواقع وان كان مجملا عند المكلف ومن البديهيات ان القطع بالاشتغال يقتضى القطع بالامتثال ومعلوم ان
لو اكتفى في المقام بالاتيان بواحدة من صلوة الظهر والجمعة مثلا لم يحصل له ذلك القطع الذى لا بد منه هنا لجواز ان يكون
المكلف به الواقعى النفس الامرى هو الغير المأتى به فلا بد له من الاتيان بالجميع من باب المقدمة تحصيلا للامر الواقعى لانه اذا اتى بواحدة
من صلوة الظهر والجمعة وكان المكلف بها في الواقع هى الاخرى لم يحصل الامتثال قطعا فالاشتغال اليقينى يقتضى الاتيان
بكل واحدة منهما جزما وعليه بناء العقلاء في المقام ومما يشهد بكون بنائهم على الاتيان بالجميع في امثال المقام ما
يناسب ذكره بلسان الفارسى ميكويند كه كويا يكى از سلاطين صفويه رضوان الله عليهم فرموده بود كه حلوا بيلاورند
برخدمتكاران امر مشتبه شده بود كه حلوا فرموده است يا پلو رفتند و يكظرف حلوا مع يك ظرف پلو هر دورا
بحضور سلطان آوردند واين عمل نيست مكر از جهت اينكه بناى عرفى وعادت در امثال اين مقامات

اوردن بحمرا بجز مراداتی در ضمن النهاهير وداست وبالجملة القوة العاقلة بعد ملاحظة ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال حاكمة جزما بلزوم الاتيان بالجميع فان تمسك الخصم القايل بان اللازم في المقام ليس الا الاتيان بالقدر الواجب باصالة البراءة بالقياس الى ما بقي بعد الاتيان به فانا لا نمنع جريانها للاصل الذي تمسكنا به في المقام فنقول ان ما يدل على حجية اصالة البراءة ليس الا امور خمسة العقل والاجماع والكتاب والاستصحاب والسنة فنتكلم هنا اما من جهة العقل وبناء العقلاء عليه فقد عرفت ان بنائهم في المقام على خلاف ما ادعاه الخصم واما من جهة الاجماع فظاهر ان الاجماع ليس بمتحقق في المقام كيف وان المعظم ذهبوا الى لزوم الاتيان بالكل واما من جهة الكتاب اي قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فنقول اولا ان معنى قوله ما اتيها اقدرها ولا ريب ان الاقتدار بالاتيان بالجميع حاصل للمكلف في المقام فليس لتلك الاية ربط بحجية اصالة البراءة وثانيا لو سلمنا ان معنى قوله ما اتيها ما اعلمها فلا نم انه تعالى ما اعلم المامور بالمامور به بل اعلمها لقيام الاجماع على ثبوت التكليف بشيء من هذه الامور المشتبهة فعلى المكلف ان يأتي بها حتى يحصل له القطع بالاتيان بما هو مراد الامر واما من جهة السنة فاما ان يكون رواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر فنقول اولا انها منصرفة الى ما يكون بناء العقلاء فيه على نفي التكليف وقد عرفت ان بنائهم في المقام على الاشتغال ولزوم الاتيان بكل ما يحتمل كونه مراد الامر وثانيا ان الرواية بمفهومها تدل على ان كل ما يعلم ورود الامر فيه فهو مقيد به ويجب الاتيان به وظاهر ان المطلوب النفس الامري الذي لا يخرج عن الظاهر والحاصل ان ما يعلم ورود الامر فيه يجب الاتيان به للزوم الاتيان بالجميع فالرواية بمفهومها حجة على الخصم بل مثبتة لما اخترناه كما ترى او يكون الروايات المانعة عن التكليف في صورة عدم العلم به كقوله عم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورفع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون والناس في سعة ما لم يعلموا فنقول اولا ان المتبادر منها ما هو مجهول بالجهل الساذج وثانيا انها انما تنصرف الى موارد يكون بناء العقلاء فيها على البراءة عن التكليف وقد عرفت ان بنائهم في المقام على الاتيان بالجميع وثالثا ان التمسك بها اما بالقياس الى الشيء النفس الامري واما بالقياس الى الخصوصيات فعلى الاول يرد بمعارضة التمسك بها بالقياس الى القدر المتيقن من الواجب ورابعا انا نمنع الصغرى لانك معترف بان الشيء الذي لا يكون خارجا عن الامرين المشتبهين مما لم يحجب علم التكليف به فاللازم ح الاتيان بالجميع حتى يحصل الاتيان بما هو المكلف به في الواقع واما ان يكون ذلك التمسك من جهة استصحاب عدم التكليف بالقياس الى الشيء النفس الامري فيعارضه استصحاب بقاء التكليف المتقدم على فعلهما وهو لكونه مثبتا للتكليف والمعارض نافيا له والمثبت مقدم على النافي بحكم العرف والعادة والحاصل انه لا شك في ان المكلف بعد الاتيان بواحد من الامرين دون الاخر يبقى شاكا في ان التكليف الثابت في ذمته هل ارتفع بالاتيان ببعض دون اخر فمقتضى الاستصحاب بقاؤه واما من جهة استصحاب عدم التكليف بالقياس الى كل خصوصية خصوصية فيعارضه استصحاب عدم التكليف بالقياس الى القدر الكلي من الواجب واما من جهة استصحاب عدم العقاب فيعارضه ايضا استصحاب عدم بقاء التكليف لا يقال ان للخصم ان يقول لو سلمنا ان المكلف به ليس الا الامر الواقعي فلا نم ان الخروج عن عهدته يستلزم القطع بعدم المخالفة للواقع بل القدر اللازم في مقام الخروج هو عدم القطع بالمخالفة للواقع وهذا يحصل في الاتيان بواحد ايضا كما لا يخفى لانا نقول انك قد عرفت مرارا ان هذا الكلام في غاية السخافة عند من اعترف بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال فتدبر

وتقرير الثاني اي الاصل الاجتهادي انه لا شك ولا ريب في ان واحدا معينا من الامور المشتبهة كان هو الحكم الله الواقعي بالنسبة الى المشافهين وكل ما هو حكم المشافهين حكم للغائبين فذلك الشيء المعين في نفس الامر هو الحكم للغائبين وظاهر ان هذا مستلزم للاتيان بالجميع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلامور الاول الاخبار الدالة على ذلك كقوله عم حكمي على الاولين حكمي على الاخرين وكذا قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ولا شك ان المتبادر من هذه الاخبار ان ما هو حكم للمشافهين فهو بعينه حكم للغائبين وان كان ذلك الشيء معلوما بالتفصيل للمخاطبين وغير معلوم كذلك للغائبين فلزم على الغائبين الاتيان بما هو حكم بعينه للمشافهين وظاهر ان هذا الاتيان لا يمكن للغائبين الا بعد الاتيان بالجميع من باب المقدمة وتحصيلا للشيء الذي هو حكم للمشافهين وما ذكرنا من كونه متبادرا من هذه الاخبار ليس الا على طبق ما يفهمه اهل العرف والعادة من امثال هذه الخطابات فلنذكر مثالا عرفيا حتى يظهر لك صدق ما ادعيناه من كونه مفهوما لامثال هذه الخطابات فنقول ان السلطان لو قال لرعاياه ان حكمي وخطاباتي بالنسبة اليكم على السواء وحكمي على واحدكم حكمي على الجماعة ثم صدر من السلطان امر بالنسبة اليهم دال على لزوم اتيان كل واحد منهم بتسعة توامين من النقد مثلا فبلغ هذا الامر بعينه الى طائفة من الرعايا من غير ان يعرضهم الاجمال عندهم لاجل حضورهم بحضرته ولكن عرض الاجمال بالقياس الى طائفة اخرى الغائبة عن حضوره لما بلغهم من السلطان الخبران المتعارضان اللذان يكون مضمون احدهما ان السلطان قد امر كل واحد منكم باتيان فرس لا غير ومضمون الاخر ان مطلوب السلطان هو الاتيان بتسعة توامين من النقد لا غير فلا شك ان تلك الطائفة بعد صيرورة مراد السلطان مجملا عندهم يعلمون ان ذمتهم مشغولة بما هو حكم بعينه للطائفة الاولى ويلزمون على انفسهم الاتيان بجميع ما كلف به المعلومون مراد السلطان وياتون في مقام الامتثال بجميع ما يحتمل كونه مراد السلطان من النقد والفرس من باب المقدمة تحصيلا للاتيان بما هو مراد السلطان في نفس الامر بلا تامل وريب الثاني الاجماعات المنقولة الدالة على ان حكم الغائبين هو الشيء الذي كان بعينه حكم المشافهين وان صار ما هو المراد من حكم المشافهين مشتبها مجملا عند الغائبين الثالث الاستقراء وتقريره انا استقرينا وتتبعنا في الاحكام الشرعية وجدنا اغلب ما هو حكم للمشافهين فهو بعينه حكما للغائبين بحيث لو شك في ان هذا الحكم هل هو من قسم الغالب او النادر حكم بانه من الغالب لان الظن الحاصل من الغلبة يلحق الشيء بالاغلب فان قلت يعتبر في الاستقراء اتحاد المستقرء فيه مع المشكوك فيه صنفا حتى يجري الاستقراء وهو الوصف الملحق للمشكوك فيه بالاغلب وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل لان ما استقريت فيه من الاحكام ليس الا ما هو معلوم بالتفصيل للغائبين قلت قد اشتبه عليك الامر في المقام لانا لم ندع الاستقراء الصنفي حتى يرد علينا ما قلت بل المراد من الاستقراء في المقام الاستقراء النوعي يعني انا استقرينا في الاحكام الشرعية نوعا وجدنا غالبها كذلك وظاهر ان المشكوك فيه متحد مع المستقرء فيه نوعا وان كان مغايرا له في الصنف واذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك مستند القول الثاني في المسئلة واما مستند القول الاول فيظهر لك بعد المراجعة الى ما سبق ذكره مرارا فليتذكر واما الكلام في القسم الثاني فان الاقوال فيه ايضا اربعة قيل بنفي التكليف راسا وقيل بوجوب الاتيان بالقدر الواجب وقيل بلزوم الاتيان بالجميع مع عدم ترتب العقاب على مجرد الترك وقيل بلزوم الاتيان بالكل مع ترتب العقاب على مجرد الترك والتحقيق ان مقتضى الاصل الاولي في المقام مع القول الاول في مقابل ما عداه من الاقوال لما قررنا من ان الاصل اختصاص الاحكام بالمشافهين اذا كان الحكم مخالفا للاصل او مطلقا وان كان موافقا للاصل على راي وفي الفرض يعين مقتضى الاصل في المقام الاختصاص لكون الحكم الذي يكون محل نزاعنا في المقام مخالفا للاصل ولكن مقتضى الاصل الثانوي مع ما يقابله من الاقوال انه لا شك

في ان ما ثبت كونه حكما للمشافهين حكم للغائبين لما مر من الادلة الثلثة المذكورة في القسم الاول من الاخبار والاجماعات المنقولة والاستقراء وكذا الكلام في القسم الثالث لانه بعد حصول الظن بان واحدا معينا من الامور المشتبهة كان حكما للمشافهين حكمنا بانه حكم للغائبين ايضا اما اعتبار الظن في المقام فلان الكلام في المقام ليس الا في المسئلة الفرعية واما كون حكم المشافهين حكما للغائبين بعين ما مر من الادلة فتدبر هذا تمام الكلام بالقياس الى الجهل العرضي المرادي الذي يكون من باب اشتباه الواجب بغير الحرام حيث يكون بين امور متباينة واما تحقيق الكلام بالقياس الى الجهل العرضي المرادي الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام مع كونه بين الاقل والاكثر فهو ان يقال ان الاقل والاكثر اللذين دار التكليف بينهما اما ان يكونا بحيث لو اتى بالاقل حصل الامتثال بقدره وان كان المكلف به في الواقع هو الاكثر كما لو بلغ الى العبد خبران يكون احدهما دالا على كونه مكلفا باعطاء دينار لفقير والاخر بدينارين وصار مراد المولى مجملا عنده لاجل تعارض الخبرين فلا شك في انه لو اعطى الجزء الاول صار ممتثلا بقدره وان احتمل كون المكلف به مفاد الثاني في الواقع او يكونا بحيث لو اتى بالاقل مع احتمال كون المامور به في نفس الامر هو الاكثر لم يحصل الامتثال ولو بقدر الاقل لصيرورة الامر على هذا الاحتمال من باب المقدمة الجعلية الصرفة كما لو امر المولى عبده بتركيب معجون واعلم اجزائه تفصيلا وعين مقوماته في عشرة اجزاء مثلا ثم عرض للعبد النسيان في تفصيل اجزائه وصار شاكا في خصوص جزء هل هو من مقومات المعجون بحيث لو لم يلتئم المعجون منه لم يحصل ما هو المراد ولم يترتب على ذلك المركب الخاصية المطلوبة من المعجون المامور به مع القطع بان ذلك الجزء لو دخل في المعجون لكان مكملا له وموجبا لزيادة حسنه وكلامنا الان في هذا القسم وما به يتشخص محل النزاع امور الاول كونه من باب الاجمال العرضي المرادي والثاني كونه من باب اشتباه الواجب بغير الحرام والثالث كونه من باب الاقل والاكثر والرابع كون الاقل والاكثر بحيث لو كان المكلف به هو الاكثر لم يحصل الامتثال بالاتيان بالاقل ولو بقدره والخامس كون الاكثر بحيث لو كان المكلف به في الواقع هو الاقل شرطا لكمال الاقل والسادس قيام الاجماع على ثبوت التكليف في المقام مثال ذلك في الشرعيات كالشك في ان الصلوة المامور بها هل هي مع السورة ام بدونها الحاصل من تعارض الادلة اما كونه من باب الاجمال العرضي المرادي فلملاحظة كونه ناشيا عن تعارض الادلة واما كونه جامعا للشرط الثاني فظاهر لا يحتاج الى البيان واما كونه جامعا للثالث فواضح ايضا من ان الصلوة مع السورة اكثر اجزاء من الصلوة الفاقدة لها واما كونه جامعا للشرط الرابع والخامس فلانه اما ان يكون المكلف به في نفس الامر هو الصلوة مع السورة فلم يحصل الامتثال بالاتيان بساير اجزائها ولو بقدرها لان الامر بهذه الاجزاء على هذا الفرض لا يكون الا من باب المقدمة الصرفة او يكون المكلف به في الواقع هو الصلوة لا مع السورة فيكون الاتيان بالسورة الاتيان بشرط كمال العبادة قطعا لان كل من قال بالثاني قال باستحباب السورة جزما واما كونه جامعا للسادس فظاهر اذا عرفت ما هو المبين لمحل النزاع فاعلم ان الاقوال فيه ثلثة فقيل والقائل اقا حسين ره بلزوم الاتيان بالقدر الاقل فقط تمسكا باصالة البراءة بالقياس الى الاكثر وقيل بلزوم الاتيان بالاكثر من باب المقدمة العقلية المحضة مع عدم ترتب العقاب على مجرد تركه ما لم ينكشف كونه مكلفا به في الواقع وقيل بلزوم الاتيان بالاكثر من باب المقدمة مع ترتب العقاب على مجرد تركه وان انكشف بعد الترك كونه غير مكلف به في نفس الامر ولا يبعد القول بوجوب القرعة ايضا في المسئلة والمختار هو الاخير اما القول الثالث فقد عرفت فساده جزما واما القول الاول

فابطاله موقوف على تاسيس اصل في المسئلة فنقول لا شك في ان القوة العاقلة بعد ملاحظة ان لو كان المكلف به في نفس الامر هو الاكثر لما حصل الامتثال بالاتيان بقدر الاقل ولو بقدره لصيرورة الامر به ح من باب الامر بالمقدمة وكذا بعد ملاحظة ان لو كان المكلف به في الواقع هو الاقل او بعبارة اخرى هو القدر المعلوم لكان الاتيان بالاكثر المشكوك فيه من شرط كماله تحكم بلزوم الاتيان بالاكثر قطعا وجزما وعليه بناء العقلاء الا ترى ان المولى لو قال لعبده ركب لي المعجون الافلاطوني مثلا فلو تتبع العبد ح الكتب الطبية لاجل تشخيص اجزائه فصادف في جزء مخصوص على القولين المختلفين بحيث يقول احدهما بانه لو لم يتركب هذا المعجون من هذا الجزء لما يترتب عليه خاصيته اصلا والاخر بان المعجون وان حصل بدون هذا الجزء ويترتب عليه ما هو نفعه لكن لو تركب من هذا الجزء ايضا لصار المعجون اكمل واحسن فالعبد بعد ملاحظة ذينك الاحتمالين لو رجع الى القوة العاقلة وجدها حاكمة بلزوم ترتيب المعجون من هذا الجزء ايضا من غير ان يكتفي في ترتيبه وتركيبه بالاجزاء المعلومة فلو اكتفى في تركيبه بالاقل اي بالقدر المعلوم من غير ان يدخل فيه الجزء المشكوك فيه الذي يتطرق فيه الاحتمالان المذكوران واتى به الى المولى ثم انكشف ان هذا المركب ليس ما هو مراد المولى اصلا ولم يترتب عليه نفع قطعا فعاتبه المولى على ذلك معللا بانك لاي جهة لم تدخل في المركب الجزء المشكوك فيه مع انك احتملت كونه اما من مقوماته او من مكملاته احتمالا متساويا لكان تلك المعاتبة مستحسنة عند العقلاء بلا تامل واشكال ولم يكن للعبد ح عذر مسموع عند العقلاء بل يحكمون بانه يستحق بحسن تلك المعاتبة وان انكشف كون ذلك المركب الماتي به مطلوبا للمولى من سبيل البخت والاتفاق نظرا الى قيام الاحتمالين المذكورين عند تعيين تركيب المعجون لان المولى لو عاتبه بان يقول لا بانك وان اتيت ما هو مطلوب في الواقع لكن لم اكتفيت بالقدر المعلوم من الاجزاء ولم تأت بالجزء المشكوك فيه مع انك احتملت كونه اما من مقومات المعجون او من مكملاته وبالجملة من راجع الى وجدانه ولا يخالطها بالتشكيكات استقامة فطرته علم بان ما هو بناء العقلاء عليه في المقام ليس الا ما هو مقتضى قاعدة الاشتغال ولزوم الاتيان بالجزء المشكوك فيه فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ثم اذا عرفت هذا وارتسخ في ذهنك ما تلوناه عليك فان تمسك الخصم القائل بالاكتفاء بالقدر الاقل المعلوم في المقام باصالة البراءة بالقياس الى الاكثر اعني بالقياس الى الجزء المشكوك فيه فنقول في مقابله ان المدارك الدالة على حجية اصالة البراءة ليست الا امور خمسة العقل والاجماع والكتاب والاخبار والاستصحاب فنتكلم هنا اما من جهة العقل وبناء العقلاء فقد عرفت ان مقتضى القوة العاقلة وبناء العقلاء في المقام على خلاف ما ادعاه الخصم واما من جهة الاجماع فقد عرفت جزما بان الاجماع لم يكن لقيامه اثر في المقام كيف والمعظم ذهبوا في المقام الى العمل بقاعدة الاشتغال واما من جهة الكتاب نحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فنقول اولا ان قوله ما اتيها يعني اقدرها فليس له ربط بحجية اصالة البراءة وانما يكون التمسك به نافعا في نفي جواز التكليف بما لا يطاق وثانيا لو سلمنا ان قوله ما اتيها بمعنى ما اعلمها فلا نم انصرافه الا الى موارد يكون بناء العقلاء فيه على نفي التكليف وقد عرفت مرارا ان بناء العقلاء هنا على خلاف ما يقوله الخصم واما من جهة الاخبار فاما ان يكون من جهة رواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر ونهي وتقرير التمسك بها من جانب الخصم على الوجه التام هو ان يقال انه لا شك في ان معنى تلك الرواية ان كل شيء مطلق حتى يعلم بورود الامر فيه فح نقول ان الجزء المشكوك فيه مما لم يعلم بورود الامر فيه وكلما لم يعلم بورود الامر فيه فهو مطلق اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللرواية فمقتضى مفهوم

تلك الرواية لزوم العمل بالعقد المعلوم في اتيانه ومقتضى منطوقها عدم لزوم الاتيان بجزء المشكوك فيه فقد
علمنا بها في المقام نفيا ولا منع انصرافها الى المقام بحكم ما هو مقتضى فهم العرف من امثال هذه الخطابات الا ترى
ان المولى لو قال لعبده كل شيء لم تعلم بوروده امري فيه فلك رخصة فيه ثم تردد العبد في المجزي الكذائي وشك العبد
في بعض اجزائه مع قيام الاحتمالين السابقين في هذا الجزء عنده فلا محالة يجب الزام على نفسه الاتيان بالجزء المشكوك
فيه وان كان متذكرا لما قاله المولى ولا وليس هذا الا لعدم فهم انصراف تلك الرواية الى المقام بل نقول لو ترك
الاتيان بذلك الجزء واتى به الى المولى ثم انكشف بان المطلوب لم يكن الا المجزي المشتمل من هذا الجزء فعاتبه
المولى على ذلك نظرا الى قيام الاحتمالين المذكورين السابقين فيه لما ذمه العقلاء ثم ان اعتذر العبد بانك
قلت كل شيء لم تعلم بوروده امري فيه فغيه الرخصة وهذا من موارد قولك فاجاب المولى بان مرادي قلت لكن
لم نقل حتى في هذا المورد فلا شك ان لهذا الجواب وقع تام في انظار العقلاء ومن هنا ظهر فساد ما يتوهم
في المقام من ان لفظ كل من ادوات العموم الاستغراقية وعدم انصرافها الى المقام مخالف لمقتضى وضعه وبعبارة اخرى
كون ذلك اللفظ مشككا بالتشكيك الحمل اجمالا بالنسبة الى محل النزاع خلاف الاصل لما مر من انه لو شك في التشكيك
والتواطي في المطلقات فالاصل التواطي فضلا عن العمومات ووجه ظهور الفساد وانا سلمنا ان مقتضى الاصل ما
ذكرت ما لم يثبت الاصل الثانوي الذي الوارد عليه وبعد ثبوته بحسب الفهم العرفي فلا نزاع وايضا قد عرفت مرارا
ان المطلقات لا تنصرف الى النادر ولا الافراد ان العمومات وان انصرفت الى النادر لكن لا تنصرف الى الافراد
ما نحن فيه من قبيل الافراد فتدبر ثانيا ان تلك الرواية تعارضها الاخبار الدالة على الاحتياط نحو قوله دع ما
يريبك الى ما لا يريبك واخوك دينك فاحتط لدينك ونظائرهما من الاخبار والمرجح في جانب الاخبار الاخيرة لاعتضادها
بعمل اكثر الاصحاب بها في المقام ولو قلنا بعدم وجود المرجح في جانب الاخبار ونتساقط المتعارضين في البين
فيبقى الاصل الاصيل الذي استثنيناه في المقام سليما عن المعارض وثالثا ان من اتيان الفرض عن البيان
ان الرواية بمضمونها دالة على لزوم الاتيان بما علم بوروده الامر فيه وانت معترف بان الاقل اي القدر المعلوم
من الماهية المركبة مما علم بوروده الامر فيه لكن اشتبه عليك كيفية تعلق الامر به هل هو من باب المقدمة حتى لو
اتى به لا غيره لم يحصل الامتثال ولو بقدره او من باب الاصالة حتى لو اتى به صار ذلك الاتيان موجبا للامتثال
فلو اكتفيت في مقام الاطاعة والامتثال بالاتيان بالاقل مع ذلك الاشتباه لم يحصل القطع بالبرائة ولو بقدر
الاتيان به لانك لا تكون عالما حين الاتيان به مع وجود ذلك الاشتباه بانك اتيت به على النهج الذي طلبه المولى
منك عليه فان شئت ان يحصل لك القطع بالبرائة عن الاقل نفسه لا بد لك ان تاتي معه بالاكثر ايضا فبعد
الاتيان بالاكثر مع الاقل يحصل لك القطع باتيان الاقل على كل نهج يفرض كونه مطلوبا عليه من مقدمية
فقدمته واصالته فاصالته هكذا قرره استادنا الشريف لا زال ظل عطوفته على رؤس الوضيع والشريف
وربما يقال ان هذا جزء واحد والعمل بالاخبار الاحاد ليس الا من باب حصول الوصف وهذا الخبر مما لا يحصل
منه وصف لنا في المقام لذهاب المعظم الى العمل بخلاف مضمونه في المقام وما نقل من عمل الكليني ره وامثاله
في جواز القنوت بالفارسي غير نافع لنا في المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام فتدبر او يكون متمسكا باصالة البرائة
من جهة الاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم به نحو قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع

74

عنهم ورفع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون والناس في سعة ما لم يعلموا ونحوها او لان المتبادر من تلك
الاخبار ليس الا نفي التكليف بما هو مجهول بالجهل الساذج وانت خبير بان العلم الاجمالي بالتكليف هنا حاصل لا
يمكن انكاره فثانيا ان انصراف تلك الاخبار ليس الا الى موارد يكون بناء العقلاء فيها على البرائة وقد عرفت
ان بنائهم في المقام على خلاف ما قاله الخصم ثم اذا عرفت ما استثنيناه من الاصل الاصيل اولا والرد على تمسك الخصم باصالة البرائة ثانيا فاعلم ان لنا على ما اخترناه في المقام اصلين احدهما ما ذكرنا من الاصل الفقاهتي والثاني
الاصل الاجتهادي وتقريبه انه لا اشكال في ان واحدا معينا في نفس الامر من الاقل والاكثر هو حكم الله بالنسبة الى
المشافهين وكل ما هو حكم للمشافهين حكم الغائبين في الاتيان بذلك المعين في نفس الامر ملزوم للاتيان بالجميع
لازم على الغائبين اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلما مر من الادلة فليتذكر ولا يتوهم لو سلمنا ان المكلف به في المقام
ليس الا الاتيان بالشيء النفس الامري فلا نسلم ان الخروج عن هذا التكليف يستلزم للقطع بعدم المخالفة للواقع بل القدر
اللازم تحصيل عدم القطع بالمخالفة ولا شك ان هذا يحصل في ضمن الاتيان بالاقل ايضا لانا نقول قد عرفت فساد هذا
الكلام مرارا فتذكر وليس لاحد ان يقول انا سلمنا ان دوران الامر بين الصلوة مع السورة وبين الصلوة الفاقدة
لها ليس الا بين الاقل والاكثر اللذين تعذر فيهما في المقام لكن يكفينا في عدم لزوم الاتيان بالجزء المشكوك
فيه اطلاق قولهم حتى الوارد على الاصل الذي استثنيناه في المقام لورود الاصل الاجتهادي على الفقاهتي لانا
نقول كلا منا في المقام ليس الا من جهة ملاحظة نفس القواعد والاصول الفقاهية مع قطع النظر عن ملاحظة وجود الاصول
الاجتهادية وورودها على الاصول الفقاهية واما بعد ثبوتها وورودها على مثل الاصل الفقاهتي الذي قررناه
في المقام فلا كلام لنا عليكم فضلا في المراد قد يوجد مقام يتردد التكليف فيه بين الاقل والاكثر المفروضين مع كون
الدليل الدال على ثبوت التكليف امرا لبيا كالاجماع ومن غيران يوجد فيه اطلاق مبين للتكليف هذا كلام فيما اذا دار الامر بين
الاقل والاكثر المفروضين في المقام بحيث يحصل من الادلة القطع بكون احدهما حكم الله الواقعي بالنسبة الى المشافهين
او الظن بذلك من غير قيام دليل كالاجماع ونحوه على ثبوت التكليف بالقياس الى الغائبين فالدليل على ثبوت التكليف
حينئذ بالقياس الى الغائبين ما مر من ان كل ما هو حكم للمشافهين حكم للغائبين في الشيء المعين في نفس الامر هو الحكم للغائبين
وظاهر ان هذا مستلزم للاتيان بالجميع وما يدل على هذه المقدمة الكلية ما مر من الادلة الثلثة فتذكر هذا تمام الكلام
بالقياس الى الجهل العرضي المادي الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام مع كونه بين الاقل والاكثر بحيث
لو اتى بالاقل مع احتمال كون المامور به في نفس الامر هو الاكثر لم يحصل الامتثال ولو بقدر الاقل واما تحقيق الكلام
بالقياس الى الجهل العرضي المادي الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام مع كونه بين الاقل والاكثر بحيث لو
اتى بالاقل حصل الامتثال بقدره وان كان المكلف به هو الاكثر كما لو قال احد ان المعصوم قال ان جامعت في
الحيض فتصدق بدينار وقال الاخر ان المعصوم قال ان جامعت في الحيض فتصدق بدينارين فحصل الاجمال لاجل
تعارض هذين الخبرين فالاقوال فيه اربعة قيل بالقرعة وقيل بلزوم الاتيان بالاكثر مع عدم ترتب العقاب على مجرد
ترك الاكثر ما لم ينكشف كونه مكلفا به في الواقع وقيل بلزوم الاتيان بالاكثر مع ترتب العقاب على مجرد ترك الاكثر
وقيل بالبرائة عن الاكثر والمختار هو الاخير لنا انه لا شك في ان مقتضى الاصل الاصيل الاولي البرائة عن التكليف في كل مقام
ما لم يقم دليل شرعي على ثبوته في ذلك المقام وما يحصل من العلم بالتكليف هنا هو اشتغال الذمة بالاقل لا زائد القدر

المتيقن من مفاد هذين الخبرين واما بالنسبة الى ما زاد فالاصل البرائة عنه لان الشك بالقياس اليه شك في نفس
التكليف وكلما كان كذلك فالاصل فيه البرائة اما اولا فلاستصحاب عدم التكليف بالقياس اليه واما ثانيا فلاستصحاب
عدم ترتب العقاب على تركه واما ثالثا فلبناء العقلاء على نفي التكليف في المقام ولقائل ان يقول ما الفرق بين ما نحن
بصدده هنا وبين ما سبق من الجهل العرضي المصداقي الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام الحاصل بين الاقل و
الاكثر مثل ان يدور الامر في كون زيد مديونا لعمرو بين خمسة دراهم وبين عشرة او يكون ذمته مشغولة بجنس صلوات
فائتة او ستة في انكم حكمتم بما هو مقتضى قاعدة الاشتغال ثمة وبلزوم قضاء ما هو الاكثر من الصلوات والدين و
بالبرائة هنا والجواب عنه للتامل ظاهر لاستراحة في بيان الوجه في لزوم الاتيان بالاكثر ثمة ان المكلف بعد ملاحظة قوله
ع اقض ما فات وكذا بعد ملاحظة قوله يجب الوفاء بالدين الزم على نفسه الاتيان بما فات من الصلوات في نفس الامر
بما عليه من الدين كما مر من ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية وانه يجب حملها عليها ما لم يثبت الصارف عن ذلك
الحمل فبعد الاتيان بالاقل وان صار المكلف قاطعا بالبرائة عن قدره لكن يكون شاكا في حصول البرائة عما عليه في نفس
الامر فيجب عليه الاتيان بالاكثر ايضا تحصيلا للبرائة عما عليه في نفس الامر مثلا بعد الوفاء بخمسة دراهم او بعد الاتيان
بخمس صلوات كما حصل القطع بالبرائة منهما كذا حصل الشك في البرائة عما عليه من الدين في نفس الامر فالاتيان بالاكثر
ليس الا تحصيلا للبرائة عما عليه في نفس الامر واما الوجه في التمسك باصالة البرائة عن الاكثر هنا فهو ان المكلف بعد ان
يلاحظ الخبرين اللذين يكون احدهما دالا على لزوم التصدق بدينار والاخر بدينارين يقطع بالاشتغال بالقدر
المتيقن من مدلول هذين الخبرين ويشك في التكليف بما زاد عنه فيجري فيه اصالة البرائة عملا بمقتضى العقل والنقل فتدبر
ولا تغفل ثم انه قد يتردد الامر بين الاقل والاكثر ويشك في انه هل هو من هذا القسم حتى يتمسك فيه باصالة البرائة بالقياس
الى الاكثر او من القسم الاول حتى يتمسك فيه باصالة الاشتغال بالنسبة الى الاكثر فهذه الصورة المشكوكة هل يلحق بالاول
في الحكم او بالثاني الذي يقتضيه النظر وفي عدة الاشتغال الحاقها بالاول لان المكلف بعد الاتيان بالاقل يكون شاكا في
حصول الامتثال بالاقل نفسه ايضا لانه كما يحتمل عنده حصول الامتثال بالقدر الاقل وان كان المكلف به هو الاكثر كذا يحتمل
عنده عدم حصوله باتيان الاقل لو كان المكلف به هو الاكثر فالمكلف لو اتى بالقدر الاقل والحال هذه لم يحصل له القطع بما
بالبرائة باتيان بالاقل ولو بقدره فلا يمكن التمسك باصالة الاشتغال المتعين في المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام فتدبر و
اما تحقيق الكلام في الجهل العرضي المادي الذي يكون من قبيل اشتباه الحرام بغير الواجب فهو ان ذلك الاجمال اما ان
يقع بين امور متباينة لم يوجد فيها القدر المتيقن كما لو قيل اجتنب من العين وكان العين مشتركا بين الذهب والفضة
مثلا وكان ذلك الكلام مقرونا بالقرينة الدالة على المراد بالقياس الى الحاضرين ثم اختفى تلك القرينة بسبب من الاسباب
الخارجية بالنسبة الى الغائبين او يقع بين الاقل والاكثر اللذين يوجد بينهما القدر المتيقن ومن امثلة ذلك الغناء وتوضيح ذلك
ان للغناء تفاسير مختلفة قيل بانه عبارة عن الصوت مع الطرب مطلقا وان لم يكن مع الترجيع وقيل بانه هو الصوت مع
الترجيع مطلقا وان لم يكن مع الطرب وقيل بانه هو الصوت مع الطرب والترجيع فالقدر المتيقن بين هذه الاقوال الثلثة
ما ذهب اليه اخيرا لانه اخص مما ذهب اليه القولان الاولان مطلقا وان كان بين القولين الاولين عموم من وجه كما ترى
وظاهر ان الاخص قدر متيقن دائما من الاعم والاعم اكثر موردا منه وان الخلاف والنزاع في الاجتناب عن الاعم الاكثر فعلى الاول
فالاقوال فيه هي الاقوال في الجهل العرضي المصداقي الذي يكون من باب اشتباه الحرام بغير الواجب وادلة الاقوال هنا

75

هي الادلة ثمة والمختار هنا هو المختار ثمة فتذكر وعلى الثاني فالتحقيق البرائة من الاجتناب عن الاعم الاكثر
لان الشك في الاجتناب عنه شك في التكليف فيجري فيه اصالة البرائة فتدبر واما اذا اشتبه الحرام بالواجب
ودار الامر بين الوجوب والحرمة وصار المكلف به مجملا وكان الاجمال مراديا ناشيا من تعارض الادلة
كما دل خبر على وجوب السجدة لاجل قراءة العزيمة في الصلوة ودل خبر اخر على حرمتها في الصلوة فالاقوال فيه
هي الاقوال فيما سبق من الاجمال العرضي المصداقي الذي يكون من باب اشتباه الواجب بالحرام والادلة هنا هي
الادلة ثمة والمختار هنا هو المختار ثمة هذا تمام الكلام بالقياس الى الاجمال العرضي بانواعه واقسامه وشقوقه
واما تحقيق الكلام بالقياس الى الاجمال الذاتي فالمراد به هو الاجمال الناشي من جانب المتكلم اما لتكلمه بكلام
مجمل او بكلام مبين باعتقاده عادة ولكن قد اختفى البيان على المخاطب واعتقد انه مجمل وهذا على قسمين
احدهما ان يكون اللفظ الذي تلفظ به المتكلم غير مبين في الواقع ولكنه قد تكلم به لاعتقاده بيانه اي كونه مبينا
في الواقع مع كونه في الواقع على خلافه وثانيهما ان يكون اللفظ المذكور مبينا باعتقاده مع كونه في الواقع كذلك ولكن
المخاطب قد اختفى عليه الامر واعتقد كونه مجملا وان المتكلم قد تكلم بكلام مجمل اما الاول فالكلام فيه يقع في مقامين
الاول في صحة التكليف به الثاني في وقوعه شرعا اما المقام الاول فنقول ان الداعي الى صدور مثل هذا الكلام لا
يخلو عن امور اما الخوف عن وقوع الفتنة او فساد الظن النطق والحرج او التوطين وتهيئة المخاطب للامتثال
او المقصود ان اتى بالمامور به من باب الاتفاق فهو والا ياتي بالقرينة المبينة للمراد عند وقت الحاجة او لا داعي
له اصلا بل تكلم به بلا سبب وجهة مع امكان تكلمه بكلام مبين والكل فاسد فلا يصح التكليف بالمجمل اما الاول و
الثاني فلم نعقلهما في حق الله سبحانه وكذا في حق نبيه صلى الله عليه وآله من ذلك علوا كبيرا وكذا الاحتمال الثالث وذلك لانه
اما ان يكون المطلوب مجرد العقاب على ترك المامور به فيكون الامر ابتلائيا ساذجا او يكون المطلوب نفس حصول التوطين
في الخارج ليثاب عليه فيكون امتحانيا محضا او يكون المطلوب مجرد العقاب على ترك التوطين والكل فاسد اما الاول
فلقبح العقاب على الترك الا ترى انه اذا امر السيد عبده بكلام مجمل بان يقول له ايتني بعين من دون نصب
قرينة معينة للمراد وهو لم يات به معتذرا باني لم ادر المراد منه لا يذمه العقلاء ولو عاقبه السيد معللا بتركه المامور به
يذمونه العقلاء معللين بان مدلوله غير مبين للعبد فتوجه الطلب للفعل والعقاب على تركه واما الثاني فلان
التوطين فرع علم المامور به على النظر بارادة الامر ايقاع الفعل والحال ان المامور عالم بانه لم يطلب منه الفعل المذكور
من جهة ارادة الفعل ومنه يظهر ضعف الثالث ايضا وكذا الرابع لانه خارج عن محل النزاع لان المفروض ان المتكلم
يأتي بالبيان عند الحاجة لو لم يات المكلف بما هو مطلوب الامر من باب الاتفاق والمجملات التي هي من محل النزاع لا تكون
كذلك وكذا الخامس لانه قبيح عند العقلاء وصدور القبيح عنه تعالى بالذات وكذا صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام محالة
الادلة على انهم لا يفعلون القبايح فالتكليف بهذا القسم من المجمل قبيح عن الله تعالى وكذا عن نبيه بل وصدور الخطاب
به عنهما ايضا كذلك للقبح المذكور لا كاشف عن استحالته في صحيح صدوره عن الائمة بل ويصح منهم التكليف به ايضا للخوف
للتقية المستمرة الى زمان الحاجة او حصول التفريق بينهم وبين المكلف بعد صدور التكليف به بحيث لا يمكن بعد
ان يحضر المكلف خدمة المعصوم واما القسم الاول منه فيمتنع صدوره عن الحكيم على الاطلاق فكيف التكليف به لعدم
امكان تعلق علمه تعالى عن معلوم ويقبح التكليف به كما بيناه سابقا ولكن يمكن صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله الا ان التكليف

برهان قبيح للقبح العرضي واما الائمة فيمكن صدوره هذا القسم عنهم و التكليف به مع خوف التقية واما القسم الثاني فيمتنع
صدوره من الحكيم على الاطلاق وكذا من نبيه ص ولكن يقع التكليف به واما الائمة فيمتنع عنهم التكليف به لمصلحة كا
التقية الممكنة في حقهم ع وبما حققنا تبين حال المقام الثاني فقد تبين ان التكليف بالمجمل الذاتي غير صحيح والمجيب
بعضهم حيث جوز التكليف به مع انكاره جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مطلقا سواء كان فيما له ظاهر او في غير ماله
ظاهر كما في مثل المشتركات اللفظية لان بين هذين الكلامين تدافعا اللهم الا ان يكون المقصود في المسئلة الثانية
هو عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان المحتملات غير محصورة وفي المسئلة الاولى هو الجواز في جواز
التكليف بالمجمل فيما اذا كانت محصورة بان امكن الاتيان بالجميع عقلا وعادة ولكن عنوان كلامه في مسئلة جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة مطلق غير مقيد بما ذكر ثم لا يخفى ان التكليف بالمجمل الذاتي في الموضوع الذي يجوز فيه كما
في المجمل العرضي ينقسم الى اقسام ثلثة من حيث ان الاشتباه ربما يكون من قبيل اشتباه الواجب بغيره وربما يكون من
قبيل اشتباه الحرام بغيره وربما يكون من قبيل اشتباه الوجوب بالحرام والقسم الاول ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون
المحتملات من قبيل المتباينين او يكون من قبيل الاقل والاكثر والاقل قد يحصل بقيد الامتثال لو ثبت كون المطلوب
في الواقع هو الاكثر فلا يحصل بالامتثال اصلا لو ثبت مطلوبية الاكثر نظير ما تقدم في الاجمال الوضعي الا ان يدور
الامر بين الاقل والاكثر هاهنا قد يكون من جهة القطع بارادة احد المعنيين من اللفظ والشك في ارادة معنى اخر ايضا
وقد يكون من غير هذا القبيل بان يكون الامر دائرا بين المراد من اللفظ حتى يكون التكليف بالاقل او يراد منه معنى
يكون التكليف بالاكثر الفائدة الثالثة انه اذا ورد لفظ في الشريعة وله معنيان يكون بالنظر الى احدهما مبينا
وبالقياس الى الاخر مجملا فهل يكون في تلك الصورة اصل يكون مقتضاه حمل ذلك اللفظ على معناه المبين حتى يصير
ذلك اللفظ من جملة المبينات او حمله على معناه المجمل حتى يصير مجملا الذي يقتضيه التحقيق ان في المقام اصل وان مقتضاه
هو الاول لان الظاهر في كلام الحكيم ان يكون مبينا مضافا الى انا اذا تتبعنا في كلمات الحكيم فوجدنا اكثرها واغلبها
مبينا فيحصل من تلك الكثرة والغلبة الظن بكون المشكوك فيه من الغالب وقد عرفت ان الظن في امثال مقاماتنا هذه
معتبر مثاله في كلام الشارع قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان للاحصان معنيان احدهما التزويج
والاخر التعفف وظاهر انه لو حمل على الاول لصار مبينا لان معناه ح ان ما وراء المحرمات حلال والحال انكم متزوجين
لها واما لو حمل على الثاني لصار مجملا لاجل كون التعفف نفسه مجملا فتدبر الفائدة الرابعة اختلف الاصوليون في ان
اية السرقة اي قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما هل هي مجملة ام لا فذهب السيد الى انها مجملة الا كونها
باعتبار اليد لاطلاقها على كل العضو المخصوص من المنكب الى رؤس الاصابع وعلى بعضه من المرفق والكوع واصول
الاصابع الى رؤسها والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا لفظا فجاء الاجمال قيل باعتبار القطع ايضا لاطلاقه
على ابانة الشيء عما كان متصلا به والجرح يقال برى فلان قلمه فقطع يده اذا جرحها فجاء الاجمال وذهب العلامة والمحقق
والحاجبي الى انه لا اجمال فيها لا باعتبار اليد ولا باعتبار القطع وتحقيق الكلام ان يقال ان توهم اجمالها
باعتبار القطع فاسد فظاهر ان القطع مبين جزما بوجهين الاول تبادر الابانة منه من غير قرينة والثاني صحة سلب
القطع المجرد عن القرينة عن الجرح عند اهل العرف لانه لا شك في ان من جرح يده لا يصدق انه قطع يده عرفا بلا
تامل وروية واما باعتبار اليد فالتحقيق انه لا اجمال فيها باعتبارها ايضا لانه وان احتمل كونه مشتركا بين كل العضو

المخصوص

٧٦

المخصوص من المنكب الى رؤس الاصابع وبين كل بعض منه او مشتركا معنويا بينهما او موضوعا للكل ولكل بعض
منه بوضع واحد فيكون من قبيل وضع العام والموضوع له الخاص كالمبهمات او حقيقة في كل العضو المخصوص ومجازا
في غيره لكن الاقوى هو الاخير بوجهين الاول التبادر وتقريبه انه لا شك في ان لفظ اليد في حالة الافراد من غير
ان لوحظ تركيبه مع غيره يتبادر منه الا كل العضو المخصوص والثاني عدم صحة سلبه عنه ثم اعلم انه يرد على
الاحتمال الاول اولا ان الاشتراك مما لا بد له من ملاحظة ما يوضع له اللفظ تفصيلا وهذا غير ممكن في المقام مع وجود
ان لليد اعضاء غير متناهية فوضع اللفظ بازاء كل واحد منها يستلزم تصور الامور الغير المتناهية وهو محال وثانيا ان
من جملة علائم الاشتراك ان يصح الاستفهام عن خصوصية ما يراد من اللفظ المشترك كما لو قيل اشتر عينا فصح ان يستفهم
بان اي عين من عين الماء او العين اردت منه وهذا الاستفهام مما لا يصح في المقام لانه لو قطع بعض اليد الا من شذ فلا يصح ان
يقال اي يد من الايدي قطع كما ترى وفيه ان هذه العلامة ليست بموجودة في كل موجود فيه الاشتراك المعنوي اذ
ربما يوجد المشترك المعنوي ولم يوجد هذه فيه كما في لفظ الماء فانه لا شك في كونه مشتركا معنويا مع انه لو شرب من
النهر شيء من الماء لا يصح عرفا ان يقال اي ماء منه شربت فيجوز ان يكون لفظ اليد مثل لفظ الماء والتحقيق ان لفظ
اليد اذا اطلق منفردا من غير ان يوخذ في التراكيب كان حقيقة في كل العضو المخصوص ومجازا في غيره لما ذكرنا
من التبادر واما اذا لوحظ في التراكيب نحو قولنا فلان قطع يده او ادخل يده في الماء فلو وضع اخرى يكون
حقيقة عرفية فيما يتناول كل العضو المخصوص وكل بعض منه فيكون مشتركا معنويا في تلك الحالة لعدم صحة سلب
مدلول القطع عن قطع جزء قليل من اليد ومع ذلك نقول باجمال الاية الشريفة لانا نقطع بالاجماع والضرورة
ان الله تع لم يفوض قطع اليد الذي يكون من الامور العظيمة الى العباد بحيث كانوا مختارين فيه على اي نحو
شاؤا بل حدده تع وعينه في نفس الامر ولما لم نعلم بما هو المعين في الواقع هل هو قطع الكل او البعض وعلى الثاني
الاخير هل هو البعض المعين او مطلق البعض صارت الاية الشريفة من تلك الجهة مجملة عندنا فتدبر الفائدة
الخامسة اختلف العلماء في انه هل يكون في مثل قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لا يبيت الصيام من الليل اجمال ام لا قيل نعم مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل بالتفصيل فان كان الفعل المنفي من الما
هيات المخترعة من الشارع نحو ما هو منفي في تلك الامثلة او لم يكن كذلك بل كان من المعاني اللغوية وكان له مجاز
واحد فلا اجمال فيه وان كان له مجازات متعددة فهو مجمل وحيث لا قوال في المقام اوسطها والتحقيق ان يقال
ان المنفي بلا اما فعل من الافعال او عين من الاعيان الخارجية وعلى الاول اما ان يكون نفي حقيقة ذلك الفعل
ممكنا على كل مذهب نحو قولك الميت لا اكل له ولا شرب له فلا نزاع لاحد فيه واما ان يكون ممكنا على مذهب دون
اخر واما ان لا يكون ممكنا على كل مذهب نحو لا عمل الا بالنية فهذان القسمان مما يتصور فيه النزاع ومقتضى التحقيق انه
لا اجمال في شيء منهما اما في الاول كقوله لا صلوة الا بطهور فعلى مذهب الصحيحي فظاهر لان الصحيحي يقول بان ماهية
الصلوة ما لا يتحقق الا بالطهور فنفي الحقيقة في المثال عنده ممكن فلا اشكال في عدم الاجمال ح واما على مذهب الاعمي
فلان حقيقة الصلوة الفاقدة للطهور غير ممكن عنده فلا يكون قوله لا صلوة الا بطهور محمولا على الحقيقة
فلا بد فيه من ارتكاب مجاز فاما محمول على نفي الصحة او نفي الكمال لكن الاول اولى لكونه اقرب المجازين اعتبارا
وعرفا اما بحسب الاعتبار العقلي فلان نفي الصحة اقرب الى نفي حقيقة الصلوة من نفي الكمال كما لا يخفى واما بحسب

العرف

فلان المتبادر من نحو هذه العبارة ليس الا نفي الصحة عرفا وان لم نعتبر الا قربية الاعتبارية وكونها
مرجحة لاحد المجازين بحسب الارادة ولكون ما هو المجرد من الاقربية موجود في المقام كاف للمرام فنحكم ح بعدم الاجمال
في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ومعناه ليس الا نفي الصحة اي لا صلوة صحيحة الا بطهور عملا بقاعدة المشهورة اذا تعذرت
الحقيقة فاقرب المجازات متعين فظهر ان امثال هذه العبارات مبينة على كل مذهب اما في الثاني فلا اجمال فيه
ايضا بعين ما ذكر في الاول على مذهب الاعمي تماما الفائدة السادسة ذهب الجمهور الى انه لا اجمال في نحو قوله تع
حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم ونظائرهما مما تعلق فيه الاحكام بالاعيان الخارجية خلافا للكرخي
والبصري والحق هو الاول وتحقيقه ان الحكم الشرعي قد يتعلق بالاعيان الخارجية كقولنا الكلب نجس والماء طاهر
ولا شك في ان النجاسة والطهارة من الاحكام الوضعية وعارضتان للكلب والماء اللذين هما من الاعيان
الخارجية وقد يتعلق بحال من احوال الاعيان الخارجية كالسببية التي يكون من الاحكام الوضعية العارضة
للدلوك الذي يكون حالا من احوال الشمس التي يكون من الاعيان الخارجية بالنسبة الى وجوب صلوة الظهر
وقد يتعلق بفعل من الافعال الظاهرة للمكلف كوجوب الصلوة والزكوة وقد يتعلق بالافعال الباطنية كوجوب
النية وقد يتعلق بحال من احوال المكلف كالمانعية التي يكون من الاحكام الوضعية العارضة للحالة المعنوية
الحاصلة للمكلف بعد الحدث بالنسبة الى دخوله في العبادة المشروطة بالطهارة ثم اذا عرفت هذا فاعلم ان الحكم التكليفي
كالوجوب والحرمة لا يتعلق الا بفعل المكلف فح لا يمكن ان يكون تعلق التحريم بالامهات مثلا محمولا على الحقيقة كيف و
الاعيان غير مقدورة للمكلف فلا بد ان يكون محمولا على التجوز وفي ارتكابه هنا احتمالات بان يكون الفعل
المقدر العقد او الشم او الضرب او القتل او الوطي وهكذا لكن لما لاحظنا ما يغلب استعماله عند العرف شرعا وعرفا
وعادة ما وجدنا الا الاستمتاع والوطي بها فتعين ان يكون المقدر هو الوطي عملا بقاعدة اذا تعذرت الحقيقة فاقرب
المجازات متعين وقد عرفت ان ملاحظة العرف والعادة حاكمة بكون الوطي اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهكذا
نقول في تعلق التحريم بالميتة لانه يحتمل ايضا امورا الاكل والبيع والشراء ونحوها لكن اقربها بحسب المتفاهم العرفي ليس الا
الاول فتقديره في قوله تع حرمت عليكم الميتة متعين عملا بالقاعدة المذكورة وبالجملة بعد ملاحظة ما يتبادر من
نحو هذه العبارات عرفا لا اجمال فيها وهل يكون دلالة قوله تع حرمت عليكم امهاتكم ونحوه على ما يتبادر منها لاجل
صيرورتها حقيقة عرفية فيما يتبادر منها او على سبيل المجاز الاقرب بعد تعذر الحقيقة الحق هو الاخير لانه لا شك
في ان بعد استماع هذه العبارات ليس ان ينتقل الفهم الى المعاني المتبادرة ابتداء من غير ان ينتقل اليها بعد الانتقال
الى غيرها كما شانه في الحقايق بل ينتقل اولا الى معانيها الحقيقية ثم جعل امتناع كون الحقيقة مرادا قرينة صارفة على
عدم ارادته ثم ينتقل منها الى كل ما يحتمل ارادته في المقام من المجازات فوجدنا اقربها عرفا متعينا من حيث الارادة
فالقول بكون دلالتها على ما يتبادر منها على سبيل الحقيقة العرفية مع كونه ملزوما للنقل المخالف للاصل بعيد عن الفهم
كما ذكرنا اصل في المبين وهو عبارة عما يتضح دلالته وهو قد يكون قولا وقد يكون فعلا كما اذا صلى المعصوم صلوة
وظهر وجهها من الوجوب والندب وقد يكون تركا كما اذا صلى المعصوم صلوة وترك السورة فيها وظهر وجهه
من كونه من باب الرخصة وقد يكون تقريرا كما لو فعل فاعل بحضرته وقرره وظهر وجهه من كونه لاجل رضائه بذلك
الفعل ثم انه كالمجمل ينقسم الى قسمين ذاتي وعرضي والمراد بالاول ما يكون مبينا بنفسه نحو قوله تع والله بكل شيء

عليم

٧٧

عليم والثاني ما يكون بمعونة الغير كقوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة المبين بقوله تع صفراء فاقع لونها تسر الناظرين
وهل يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما او يكون حقيقة في القسم الثاني ~~ويكون حقيقة في القسم الثاني~~ فيكون
اطلاقه على القسم الاول اما من باب التسامح او من باب سبق في الزكية والتحقيق هو الاول اما اولا فللتبادر وتقريبه
انه لا شك في ان المبين لا يتبادر منه عرفا الا ما يتضح دلالته سواء كان بنفسه او بغيره والثاني عدم صحة سلب
المبين عن المبين الذاتي عرفا واما تحقيق الكلام في المبين بالكسر فهو انه قد يطلق تارة ويراد به من يوجد البيان
واخرى يراد به ما به البيان ولا منافاة بمعنى الاخير فالبيان اما قولي او فعلي او تركي او تقريري اما الاول فنحو
قوله فيما سقت السماء العشر بيانا للزكوة المامور بها اما الثاني فكما لو ركع المعصوم في الركعة الثانية بقنوت
بيانا على عدم وجوبه واما الثالث فكما لو فعل امر بحضرته فقرره بيانا على جوازه واما الرابع فكفعل الرسول كصلوته
بيانا لقوله تع اقيموا الصلوة وحجه بيانا لقوله تع ولله على الناس حج البيت قيل بان الفعل لا يجوز ان يقع بيانا لانه
اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انا لا نم ان الفعل اطول من القول بل قد يكون
الامر بالعكس فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يفعله الركعتان بكثير وثانيا
انا لو سلمنا ان الفعل اطول من القول فلا نم لزوم تاخير البيان اذ تاخيره ان لا يشرع فيه عقيب الامكان فلا يشتغل
به واما مع الشروع فيه والاشتغال به فلا وانما الفعل قد يستدعى زمانا ومثله لا يعد في العرف والعادة تاخيرا الا ترى
ان المولى لو قال لعبده ادخل البصرة فسار الغلام في الحال فمضى من سيره عشرة ايام حتى دخلها فلا يعد بذلك موخرا
بل مبادرا ممتثلا بالفور ومما يدل على صدور الفعل من الرسول بيانا قوله صلوا كما رايتموني اصلي فان في ذلك القول
دليل على كون صلوته النبوية بيانا لكيفية الصلوة المامور بها في قوله اقيموا الصلوة وتوهم كون ذلك القول نفسه
بيانا فاسد جدا لعدم دلالته على كيفية الصلوة بوجه من الوجوه كما ترى وكذا قوله خذوا عني مناسككم الدال على كون
ما صدر عنه من افعال الحج بيانا للحج في قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قلت هذان
الخبران من جملة الاخبار الاحاد والعمل بها في هذا المقام الذي يكون الكلام فيه في الموضوعات الصرفة غير جائز لما
قرر في محله ان العمل بالظن في الموضوعات الصرفة مما لم يقم دليل على جوازه واما كون المقام منها فظاهر لان البحث
عن صدور الفعل البياني وعدمه من الرسول من حيث هو صدور ليس الا البحث عن الموضوعات الصرفة التي
لا تثبت بالظن ولا يثبت الا بالبينة بعينها قلت عدم جواز العمل بالظن فيها حجة فيما نحن فيه ممنوع لانه لو لم يجز العمل
بالظن في المقام للزم عدم جواز العمل به مطلقا لان العمل بالخبر الواحد في نفس الحكم الشرعي ليس الا لاجل حصول الظن من
قول زرارة مثلا بان هذه الرواية صدرت عن المعصوم فما هو دليلكم في جواز اثبات بالظن بصدور الرواية فهو
دليلنا في جواز اثبات بالظن بصدور الفعل البياني عن المعصوم اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان هنا مسئلتين الاولى
تاخير البيان عن وقت الحاجة والثانية تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وتحقيق الكلام في الاولى ان
تاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز عند اصحابنا الا الذي جوز التكليف بما لا يطاق وذلك لان تاخير البيان
عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق اذ المكلف في ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وذلك
غير جائز قطعا وحكي عن بعض المتاخرين من الاخباريين جوازه تمسكا بقوله ع عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب
ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا وجه الدلالة ان السؤال لم لا يصدر الا عند الحاجة الى المسئول الذي طلب

٧٧

الحاجة البعض المسؤول عنه فلا يدع ان يكون قولان شيئنا احسكنا منها على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة و
فيه او لا فنقول دلالة الرواية على ما ادعى لان معناها ليس الا ان كل ما شئنا احسا كرا اسكتنا ولكن اقلق ميشهم عليهم السلم
بتاخير البيان عن وقت الحاجة اول الدعوى وثانيا لو سلمنا الدلالة فاعتبار الرواية في مقابل العقل القاطع ممنوع
جدا ثم يرد على العلماء انه استدلالهم على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة بلزوم التكليف بما لا يطاق اخص من
المدعى اذ يكون في المقام صور عديدة ليس بعضها ملزوما لذلك المحذور وبيانه ذلك ان المكلف بالمجمل الذي يعقبه بيانه
في وقت الحاجة اما ان لا يمكن الاتيان بشيء من محتملاته في وقت الحاجة واما يمكن الاتيان بجميع محتملاته واما ان
يمكن الاتيان بالبعض المعين ولا يمكن الاتيان بغيره واما ان لا يمكن الاتيان بمجموعها من حيث هو مجموعها وهذا ايضا
اما لاجل تحقق التنافي بين تلك المحتملات بحيث لا يمكن الاجتماع بينها في مقام الاتيان واما لتشتت بعض المحتملات و
انتشارها بان يشكل ملزوم التكليف بما لا يطاق لا يتم الا بالنسبة الى الصورة الاولى واما بالنسبة الى الصورة الثانية
فلا كما ترى بل ما يدل على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة في هذه الصورة ليس الا ان طلب الشيء المجمل مع عدم
بيانه في وقت الحاجة سفه عند العقلاء ولذا حكموا بانه لا شيء من المحتملات الممكنة بواجب لقبح تخصيص كل المحتملات
وكذا لا يتم بالنسبة الى سائر الصور بل لا بد فيها ايضا التمسك ببناء العقلاء كما ترى ومما يناسب ذكره في المقام ان
العلماء قد ذهبوا في مسئلة بناء العام على الخاص الى ان الخاص المنافي للعام اذا ورد بعد العام فلا يخلو اما ان يكون
وورود ذلك الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فعلى الاول يكون تخصيصا وبيانا للعام وعلى الثاني لا بد
ان يكون نسخا والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه نظر لان كون مجرد ورود الخاص بعد حضور زمان العمل
بالعام ملزوما للحكم بالنسخ على الاطلاق ممنوع لانه كم من صورة يكون ورود الخاص فيها بعد حضور زمن العمل بالعام
مع ان الحكم بكونه نسخا فيها مما لا وجه له اصلا وبيان ذلك ان العام الذي يرد بعده خاص مناف له اما ان يسقط
التكليف به بالاتيان مرة واحدة ام لا بل يكون التكليف به تكراريا ولكل واحد منهما صور ثلث اما صور الاول فلان المولى
لو قال لعبده اكرم العلماء في يوم الجمعة فالخاص الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام اي قوله لا تكرم زيدا العالم مثلا اما
ان يرد بعد مضي زمن العمل بالعام بتمامه كان يرد الخاص في يوم السبت مثلا او يرد في يوم الجمعة ولكن بعد العمل بالعام او يرد
فيه ولكن قبل العمل به وبعد مضي زمان يسع العمل بالعام ففي كل هذه الصور الحكم بكون الخاص ناسخا للعام مما لا وجه له اما
في الصورة الاولى فلان رفع الحكم انما يتحقق بنفس مضي زمان العمل لان الحكم اي وجوب الاكرام انما يكون مطلوبا في يوم الجمعة
فاذا انقضى ذلك اليوم ارتفع ذلك الحكم بذلك الانقضاء فلا يكون الخاص نسخا لان النسخ الشرعي لا يكون الا رفع الحكم الشرعي
الثابت بالدليل الشرعي وذلك الرفع لم يتحقق في هذه الصورة بسبب الخاص الذي يكون هو الدليل الشرعي بل بانقضاء الزمان
كما ترى واما في الصورة الثانية فلان رفع الحكم انما يتحقق بنفس الاتيان بالعمل بالعام من غير ان يكون لورود الخاص فيه
مدخل فالحكم بكون الخاص في هذه الصورة نسخا مع كون رفع الحكم غير مستند اليه مما لا وجه له كالصورة الاولى واما في الصورة
الثالثة فلان الحكم بكون الخاص فيها نسخا يستلزم ارتكاب الحكيم ما ينافي غرضه فلنأت بمثال حتى يتضح المدعى فنقول
ان الحكيم لو قال لعبده اكرم العلماء في يوم الجمعة مثلا ثم دخل يوم الجمعة ولم يرتكب العبد العمل بذلك العام حتى مضى ما يسع
من الزمان من يوم الجمعة ثم ورد الخاص في وقت الظهر من يوم الجمعة مثلا فلو حكم بكون ذلك الخاص نسخا لكشف عن عدم مطلوبية
وجوب الاكرام في المستقبل من الزمان في ذلك اليوم كشفا لا سترة فيه وظهر من بعد ذلك الكشف ايضا كون وجوب

الاكرام

٧٨

الاكرام مطلوبا من اول اليوم الى الظهر فيصير كون زمان العمل بالعام من ساعة من اول يوم الجمعة الى الزوال المستفاد
من قوله اكرم العلماء في يوم الجمعة من غير تقييده بالصبح الى الظهر منافيا لغرضه ومطلوبه ثم الحكم عن ذلك فكما لا
يكون الخاص في تلك الصور بيانا للعام كذا لا يصلح ان يكون نسخا له ايضا بل يكون الخاص في تلك الصور تكليفا
على حدة فتدبر واما صور الثاني كان يقول الحكيم اكرم العلماء في كل يوم الجمعة مثلا وكرر ذلك الاكرام حسب تعدد الجمعات
فالخاص الوارد بعد حضور زمن العمل بذلك العام اي قوله لا تكرم زيدا العالم مثلا اما ان يرد بعد الجمعة الاولى او فيها ولكن بعد العمل
ولكن بعد مضي زمان يسع العمل فالحكم بكون الخاص في الصورتين الاوليين نسخا للعام وجيه جدا لانه يصدق عليه انه رفع
الحكم الشرعي السابق اعني وجوب اكرام زيد العالم بالنسبة الى الجمعات الاتية واما في الصورة الثالثة فالحكم بكون الخاص
فيها نسخا يستلزم ما ينافي غرض الحكيم كالصورة الثالثة السابقة ووجه الاستلزام هنا هو الوجه ثمة فتدبر ثم ان هذا
الاعتراض يرد عليهم في مبحث النسخ ايضا لانه بعد اتفاقهم على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ذهب معظمهم الى
جوازه بعد حضور وقت العمل مطلقا سواء كان العمل تكراريا او غير فتدبر ولا تغفل المسئلة الثانية فالاقوال فيها
عديدة فذهب المشهور الى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة مطلقا ومنعه طائفة مطلقا وفصل اخرون
فقال السيد المرتضى انه يمتنع فيما له ظاهر ويراد به غيره كالعام الذي هو ظاهر في العموم والشمول واما في غير ما له
ظاهر كالمجمل فجائز والقاضي عبد الجبار بجواز تاخير بيان النسخ دون غيره الى غير ذلك من الاقوال المذكورة
في الكتب المبسوطة الاصولية والحق هو الاول ولنا في تحقيق الحق هنا مقامات الاول في بيان جوازه وامكانه
عقلا والثاني في بيان جوازه عرفا والثالث في بيان وقوعه عرفا والرابع في جوازه وامكانه شرعا والخامس
في وقوعه في الشرع اما المقام الاول فمقتضى الاصل الاولي جوازه وامكانه لما مر ان كل ما شك في امكان
شيء وعدمه عقلا فالاصل الامكان وهذا الاصل ليس الا القاعدة الكلية الماخوذة من بناء العقلاء لانهم حكموا كلما
لم يجدوا دليلا على امتناع الشيء حكموا بامكانه فالاصل الاولي في هذا المقام معنا واما المقام الثاني فمقتضى
الاصل الاولي مع الخصم لان مسئلتنا هذه اي تاخير المتكلم بيان ما هو المراد من المجمل حين الخطاب الى وقت
الحاجة محتملة لان تكون من المسائل اللغوية التوقيفية فالاصل عدم جوازه عرفا ما لم يحصل الاطلاع على جوازه عرفا
مثلا لو شككنا في صحة ان يقال اكرم العلماء في يوم الجمعة مثلا مع ارادة خلاف ما هو ظاهره اي اكرام ما عدا زيد العالم
من غير قيام قرينة دالة على ان المراد خلاف ما هو ظاهره فيا حين قيام تلك القرينة الى وقت الحاجة فلا شك في
ان الاصل عدم جواز ذلك الاستعمال ما لم يقم دليل عرفي على صحته وكذا يكون مقتضى الاصل الاولي مع الخصم في سائر
المقامات اما في المقام الثالث والخامس فلانه لا شك في انه كلما شك في وقوع الشيء في العرف او الشرع فالاصل
عدمه واما في المقام الرابع فيتبين ما ذكرنا في المقام الثاني هنا ما هو مقتضى الاصل الاولي الفقاهتي في المقامات
فان قلت قد اعترفتم بان مقتضى الاصل الاولي مع الخصم في اكثر المقامات وله ايضا في مقام الاجتهاد ان يتمسك با
الامور الخمسة الاول انه يقول ان ذلك التاخير مستلزم للتكليف بما لا يطاق الثاني ان يقول لانك اذا كلفت
احدا بشيء مع كونه غير معلوم حين التكليف به فليس ذلك التكليف الا التكليف بما لا يطاق الثالث ان يقول ذلك التاخير
مستلزم لكون الطلب سفها لان الطلب مع عدم كون متعلقه معلوما للمطلوب منه لا يصدر الا من السفهاء كما لا يخفى
الثالث ان ذلك التاخير مستلزم للاغراء بالجهل لانه في خلال المخاطب فيما هو خلاف مقصود المتكلم لان المولى لو قال

اكرم العلماء مع كون المراد منه عدا زيد العالم من غير ان ينصب قرينة على بيان مراده فقد ادخل العبد فيما هو مناف
لغرضه كما ترى الرابع ان ذلك التاخير خلاف ما هو بناء العقلاء عليه لان بنائهم ليس الا على اتيان القرينة الدالة على
المراد حين الخطاب الخامس ان تاخير البيان عن وقت الخطاب مع امكان البيان في ذلك الوقت مما لم يكن له داع
اصلا وصدور الفعل بلا داع قبيح جدا قلت كل ذلك ليس الا تخيلات محضة وشبهات واهية لان كل واحد من
الاول والثاني والثالث انما يلزم لو لم يبين المراد في زمان الحاجة واما لو بين في ذلك الزمان فلا كما لا يخفى واما
الرابع والخامس فلانا نرى بالوجدان والعيان ان العقلاء قد ارتكبوا لتاخير البيان عن وقت الخطاب الى
وقت الحاجة في كثير من الاحيان لمصالح ودواعي لا يعد ولا يحصى لانا نشاهد ان المولى يقول لعبده في محضر اكرم
العلماء في يوم الجمعة مثلا ولم ير مصلحة في ذلك المحضر ان يستثني زيدا العالم عن ذلك العام ثم يقول له في مجلس اخر
ان مرادي غير ما هو ظاهر عبارتي فنبهه على مراده وايضا قد اتفق لنا في كثير من الاوقات انا قلنا للغلام ابسط الحصير
مطلقا لاجل ليلة الاتية مثلا ثم نقيده بعد ساعتين بالغنم فان قلت سلمنا جواز ذلك التاخير عقلا وعرفا وكذا
وقوعه عرفا لكن نستدل على عدم جواز صدوره شرعا بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وجه الاستدلال
انه لا شك في ان الرسول لو قال اغتسل في يوم الجمعة واراد من هذا القول الذي ظاهره هو الوجوب خلاف ظاهره
اعني الاستحباب مع عدم نصب قرينة دالة على كون مراده غير ظاهر ذلك القول فيصدق عليه انه بلغ الى المخاطب وجوب
غسل الجمعة الذي لم ينزل ولم يبلغ ما نزل اي استحبابه مع كونه مامورا بتبليغ ما انزل بنص الاية الشريفة كما ترى والجواب
اولا ان ذلك القول خطاب شفاهي وكل خطاب شفاهي مجمل بالقياس الى الغائبين فلا يمكن لهم ان يتمسكوا
به اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه لا شك ولا ريب في تحقق حالة ما بين المتكلم والمخاطب حين التخاطب
فتلك الحالة اما ان تكون غير دالة على شيء بحيث تكون ساكتة بالقياس الى ظاهر الخطاب او تكون دالة و
على الثاني اما ان يكون قرينة مؤكدة لظاهره او صارفة او معينة او مفهمة واذا جاءت تلك الاحتمالات
جاء الاجمال في الخطاب الشفاهي بالقياس الى الغائبين لجواز ان يكون تلك الحالة صارفة لظاهر الخطاب
فيفهم المشافهون لاجلها المراد الذي هو خلاف ظاهر الخطاب فيصير ما هو المراد من الخطاب مجملا بالقياس الى الغائبين
عن مجلس الخطاب فان قلت نتمسك في كون المراد ما هو ظاهر الخطاب باصالة عدم كون تلك الحالة قرينة صارفة
قلت قد عرفت سابقا انه كلما شك في تعيين الحوادث بعد القطع بحدوث حادث لم يمكن التمسك بالاصل فيه مثلا
لو حصل القطع بدخول شخص في الدار وشك في انه هل هو زيد او عمرو فلا يصح في اثبات كونه زيدا ان يقال ان الاصل عدم
عمرو في الدار اما اولا فلعدم بناء العقلاء على اعتبار الاصل في مثل المقام واما ثانيا فلانه معارض بمثله لانك لو قلت
ان الاصل عدم دخول عمرو في الدار قلت الاصل عدم دخول زيد ايضا فالاصلان متعارضان وكذا لو قلت فيما نحن
فيه ان الاصل عدم كون تلك الحالة صارفة قلت لك الاصل عدم كونها ساكتة او مؤكدة او غيرهما فالاصلان متعارضان
فان قلت نتمسك باصالة عدم الالتفات فنقول لو كانت تلك الحالة صارفة لظاهر الخطاب فلا بد ان يلتفت اليها
المخاطب والاصل عدم ذلك الالتفات قلت هذا الكلام ايضا كسابقه للقطع بصدور التفات ما من المخاطب الى حالة ما
ما بينه وبين المتكلم لكن نشك فيما التفت اليه من الحالة الصارفة قلت الاصل عدم الالتفات الى غيرها ايضا فان قلت
الاجماع قائم على عدم اعتبار الحالة بالنسبة الى الخطابات الشفاهية فيكون ما تمسكنا به في اثبات المرام من قوله

يا ايها

٧٩

يا ايها الرسول بلغ الخ غير مجمل بالقياس الينا قلت القدر الثابت مما قام عليه الاجماع عدم اعتبار الحالة بالنسبة
الى الخطابات الشفاهية المتعلقة بالاحكام الفرعية واما ثبوته حتى بالقياس الى عدم اعتبار حالة الخطابات
الشفاهية المتعلقة بغير الاحكام الفرعية كما نحن فيه من الخطاب المتعلق بالمسائل الاصولية فممنوع وثانيا ان
الاية الشريفة موردها خاص لانها نزلت في شان علي عليه السلام للاخبار الكثيرة الواردة في تفسير تلك الاية الدالة على
كونها نازلة في حقه عليه السلام في قصة غدير خم والتعدي عن موردها يحتاج الى دليل وثالثا ان للابلاغ فردين احدهما
الابلاغ حين الخطاب والثاني الابلاغ في وقت الحاجة فكما يصدق على قوله غسل الجمعة مستحب عليك انه بلغ ما انزل
اليه حين الخطاب كذا يصدق ذلك التبليغ على ذكر القرينة الدالة على الاستحباب في وقت الحاجة بعد قوله اغتسل في
يوم الجمعة ورابعا انا لا نسلم ان النبي في كل ما اخر بيانه من وقت الخطاب الى وقت الحاجة كونه مامورا بالتبليغ بغير
هذا النحو بل نقول انه كلما لو قال اغتسل في يوم الجمعة ثم اخر بيان الاستحباب عن وقت الخطاب الى يوم الجمعة ليس
هذا الا لاجل كونه مامورا بالتبليغ بهذا النحو للايات والاخبار الكثيرة الدالة على انه لا يصدر من النبي فعل الا انه مامور
به من الله سبحانه فتدبر اصل في الاجماع وهو قد يطلق ويراد به العزم نحو قولنا اجمع زيد على كذا اي عزم
عليه وقد يطلق ويراد به الاتفاق نحو قولنا اجمع بنو فلان على قتل فلان اي اتفقوا عليه وهل يكون لفظ الاجماع
مشتركا معنويا بين هذين المعنيين او مشتركا لفظيا بينهما او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر الذي يقتضيه القاعدة
انه لا سبيل الى الاول للقطع بعدم وجود القدر المشترك بينهما كما ترى فانحصر الامر بين الاحتمالين الاخيرين لكن
الاخير ترجيح لكون الاخير هو المتعين وانه حقيقة في الاتفاق ومجاز في العزم اما اولا فلتبادر من لفظ الاجماع المجرد
عن القرينة الاتفاق واما ثانيا فلصحة سلبه عن العزم عرفا ثم انه قد نقل من الاتفاق المطلق الى الاتفاق الخاص
عند الاصوليين فعند العامة عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار وقال
شارح المختصر خرج بقيد المجتهدين اتفاق المقلدين فلا عبرة بموافقتهم ولا بمخالفتهم وفيه ان هذا مما ينافي
تمسكهم بعد ذلك بالاية الشريفة اي قوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
وجه التنافي انه لا ريب في ان اتفاق المقلدين مما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين وبالرواية اي قوله لا تجتمع
امتي على الخطاء لانه لا خفاء في صدق الامة على المقلدين كما ترى وخرج بقولنا من هذه الامة اتفاق غيرها
من اتفاق اليهود والنصارى على امر لعدم شمول الادلة الاتية لاتفاق غير هذه الامة كالاية والرواية المذكورتين
كما ترى وخرج بقولنا على امر ديني اتفاقهم على امر عقلي كاتفاقهم ان السقمونيا مسهل للصفراء مثلا وفيه
ان هذا ايضا مما ينافي التمسك بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء اللهم الا ان يقال ان انصراف الرواية الى غير الا
حكام الشرعية ممنوع وفائدة قولنا في عصر من الاعصار انه لو لم يقيد التعريف به لورد عليه الاشكال بانه يوجب
ان لا يوجد اجماع اصلا وانه يبطل بالاتفاق بيانه انه يشعر بان الاجماع هو الاتفاق من لدن بعثة النبي الى يوم
النفخ في الصور وفيه ان مقتضى التحقيق كون ذلك القيد توضيحا لا يتبادر من التعريف ما يدل على ذلك القيد
ان لم يذكر في اجزاء التعريف فتدبر وهل يكون الاجماع عند العامة حجة من باب التعبد الصرف كالاسباب الشرعية كا
ليد والفراش حتى يجب اتباعه وان كان الظن حاصلا على خلاف المجمع عليه او من باب الكشف الذي قال به الشيخ
الطوسي ره في حجية الاجماع كما سيأتي بيانه الذي يقتضيه النظر الى بعض ادلتهم كالاية الشريفة اي قوله ومن

يا ايها

بمشاقة الرسول الى آخره هو الاول والى معنى آخر كالرواية اى قوله لا تجتمع امتى على الخطاء هو الثانى كما سيجئ
فنقول ثم ان للاجماع طرق ثلثة طريق منسوب الى القدماء وطريق اخترعه الشيخ ره وطريق اخترعه المتأخرين
فالاجماع عند القدماء يحتمل ان يكون احد الامور الاربعة الاول الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم
فى جملة المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او تركا مثال الاول كمن علم بالعلم الاجمالى بدخول شخص المعصوم فى المجلس الفلانى
الذى يحضر فيه جماعة من المؤمنين مع جهله به تفصيلا ثم دخل فى ذلك المجلس وقال ايها الحاضرون هل
ينجس الماء القليل الملاقى للنجاسة ثم اجاب عنه كل واحد منهم بقوله نعم فهذا الاتفاق صار كاشفا عن دخول شخص
المعصوم فى جملة المجمعين مع قوله بنجاسة الماء القليل الملاقى للنجاسة ومثال الثانى كما لو شك ذلك العالم فى اباحة
شرب التتن مثلا فدخل فى ذلك المجلس ورأى ان كل واحد منهم مشغول بشربه فهذا الاتفاق كاشف عن دخول
شخص المعصوم فى المجمعين مع مباشرته بشرب التتن الملزوم لاباحته ومثال الثالث كما لو فعل بحضرة الحاضرين
فى ذلك المجلس فعل وقرره كل واحد منهم ومثال الرابع كما لو شك ذلك العالم فى استحباب القنوت مثلا ورأى
كل واحد من اهل المجلس مشغولا بالصلوة مع ترك كل واحد منهم القنوت بحيث فيه رضا فلا يكون شخص المعصوم
مجهولا وجود مجهول النسب ولو كان واحدا بحيث يحتمل كون المعصوم احد المجهولين فلو احضر فى ذلك المجلس من
جهل نسبه فى شخصين وسئل عن اهله فلم يعد الجواب الا عن كل واحد منهما فتحقق الاجماع بلا اشكال فظهر مما
ذكرنا فى ذيل قولنا ويعتبر ان الاول ان مراد من قال ان وجود مجهول النسب فى جملة المجمعين وخروجه معتبر
للاجماع لا بد وان يكون ما ذكرنا من كونه غير المعصوم الذى لم يعرف شخصه كيف ولو كان المراد كفاية مجهول النسب
ولو واحدا لاستلزم عدم رؤية الامام معلوما بالتفصيل فلم يتحقق اجماع اى اتفاق كاشف عن دخول شخص المعصوم
فى جملة المجمعين لا نرى [illegible] هذا ومحسوسا كما ترى الثانى ان الاجماع قد يتحقق من اتفاق اشخاص مجهول نسبهما
يكون ان من جملة المجمعين مع العلم الاجمالى بكونهم مشتملين على المعصوم الثانى الاتفاق الكاشف عن دخول قول
المعصوم فى جملة الاقوال المجتمعة كما لو حضر عند الشخص طوامير متعددة وتوقيعات كثيرة كتب فى كل واحد منها
بنجاسة الماء القليل ثم حصل العلم الاجمالى بان واحدا من الاقوال المكتوبة هو قول المعصوم بل بخطه ويعبر عنه
ايضا بكون الشيء من الطوامير التى فيها توقيعات جهل صاحبها الشخص اذا حصل له العلم الاجمالى بوجود قول المعصوم فى
جملة هذه الاقوال المكتوبة فى هذه الطوامير فيصدق ان اتفاق هذه الاقوال صار كاشفا عن دخول المعصوم
فى جملتها ثم ان النسبة بين الاول والثانى عموم من وجه لصدقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم
فعلا او تقريرا كما مر مثالها وصدق الثانى بدون الاول على اتفاق الطوامير الكاشف عن دخول قول المعصوم فى
جملة الاقوال المذكورة فيها الواقع فى زمان الغيبة لان الثانى مما يمكن تحققه فى زمان الحضور والغيبة ايضا بخلاف
الاول فانه لا يمكن تحققه الا فى زمان الحضور واما عدم تحقق الاول الا فى زمان الحضور فوجهه ظاهر واما امكان
تحقق الثانى فى زمان الغيبة فلانه ربما اتفق لطالبين اثار الشيعة وبقاؤها فى زمان يقرب من زمان المعصوم
اجتماع طوامير عديدة بحيث يحصل العلم الاجمالى بدخول قول المعصوم فى تلك الطوامير الثالث الاتفاق الكاشف
عن صدور قول على طبق اقوال المجمعين ولا يلزم فيه وجود مجهول بل يمكن ان يحصل العلم باتفاق جماعة معلوم
تفصيلا بحال امر بصدور قول من المعصوم على وفق اقوالها والنسبة بينه وبين الاول عموم من وجه لصدقهما على

الاتفاق

الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا وصدق الاول دون الثالث على الاتفاق الكاشف
عن دخول شخص المعصوم فعلا مثلا وصدق الثالث دون الاول على الاتفاق الكاشف عن صدور قول المعصوم على
طبق اقوال المجمعين وان لم يعلم وجوده فى جملة اقوال المجمعين وهذا القسم تحققه فى زمان الغيبة عزيز جدا
ويكون الثالث اعم مطلقا من الثانى كما لا يخفى الرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم سواء كان شخصيا ٨٠
كالاول او قوليا كالثانى وصدوريا كالثالث ثم ان طريقة العامة اخص مطلقا من طريقة القدماء نظرا الى ظاهر
تعريفهم لانك عرفت ان الاجماع عندهم عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة اى رؤسائهم على امر دينى ولا
شك فى ان الامام ايضا من جملة رؤساء هذه الامة فيكشف ذلك الاتفاق عن دخول المعصوم فى جملتهم فيكون
كل اجماع عندهم اجماعا عندنا نظرا الى نفس التعريف واما بالنظر الى مذاقهم فالنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما
على الاجماع الضرورى كوجوب الزكوة مثلا وصدق الاجماع على طريقة القدماء دون طريقة العامة على الاجماع القائم
على حلية المتعة وصدقه على طريقتهم دون القدماء كاجماع سقيفة بنى ساعدة على رأيهم الفاسدة ومن هنا ظهر
ان نزاعنا معهم قد يكون صغرويا كاجماع بنى ساعدة لانا نمنع اصل الاجماع الذى هو طريقتهم اى اتفاق جميع
رؤساء هذه الامة فيها وقد يكون كبرويا لانا نقول معترضا عليهم ان اى شيء دل على حجية كل اتفاق من حيث
هو اتفاق كما سيجئ هكذا لستنا على الادلة الضعيفة التى تمسكوا بها هذا تمام الكلام بالنسبة الى طريقة العامة وقدماء
اصحابنا رضى الله عنهم واما طريقة الشيخ فى علم ان الشيخ بعدما وافق القدماء على طريقتهم اختار مسلكا اخر وتقريره
انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم العلم بدليل لا على صحته ولا على فساده ولا نرى مخالفا له ايضا ولم يردع ذلك
وفاق المعصوم لهم ولا خلافه فذلك الاجتماع اجماع حجة عند الشيخ متمسكا بالاخبار وبقاعدة اللطف كما سيجئ تقريرها
انشاء الله تعالى ثم ان الاجماع عنده لا يلزم ان يكون كاشفا بنفسه بل قد يكون الاجماع عنده كاشفا ولو بملاحظة ضميمة
فى قاعدة اللطف فالنسبة بين مذهب القدماء وبين الشيخ بناء على هذا المسلك عموم وخصوص مطلقا لان كل اجماع عند القدماء
اجماع عنده وليس بالعكس لان الاجماع اللطفى اجماع حجة عنده قطعا واما عند القدماء فلا لعدم تمامية الادلة التى
تمسك بها الشيخ على ما اختاره من هذا المسلك عند القدماء كما ستعرف حقيقة الحال زيادة الانضاح فانتظر واما الاجماع
عند اصحابنا المتأخرين فهو عبارة عن اتفاق جماعة كاشف عن رضاء المعصوم رضاء حقيقيا وهو اخص مطلقا من الاحتمال
الرابع عند القدماء كما لا يخفى لصدقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا بحيث يحصل القطع بان ذلك
القول لا يصدر عنه تقية مثلا وصدقه بدون الاحتمال الاول على اتفاق جماعة كاشف عن رضاء المعصوم الذى لا يكون
تحققه فى امثال زماننا عزيزا وصدق الاحتمال الاول بدونه على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا بحيث
يشك فى صدوره عنه رضاء او تقية وكذا بينه وبين الثانى والثالث كما لا يخفى والنسبة بينه وبين طريقة العامة كالنسبة
بين القدماء والعامة وكذا النسبة بينه وبين طريقة الشيخ كالنسبة بين القدماء والشيخ ثم اعلم ان الاجماع ينقسم
الى محصل ومنقول والمراد بالاول هو الاتفاق الكاشف الذى علم به الشخص بنفسه من التتبع والتفحص فكلما حصل للشخص
المجتهد العلم بذلك الاتفاق فهو اجماع محصل بالقياس اليه وقد يطلق عليه المحقق ايضا والمراد بالثانى ما نقل من الاجماع
لغيره من محصله وهو ايضا ينقسم الى قطعى وظنى لانه اما منقول بطريق الاحاد او بالخبر الواحد المحفوف بالقرائن او بالتواتر

فعلى الاول منقول ظنى وعلى الاخرين منقول قطعى ويسمى هذا محققا ايضا فالمحقق اعم من المحصل مطلقا وينقسم ايضا الى بسيط
ومركب والمراد بالاول ما يحصل من اتفاق جماعة على حكم واحد كالاجماع فى حلية المتعة وبالثانى ما يحصل من قولين او ازيد
كالاجماع على نفى كراهة السورة فى الصلوة لان فيها قولين احدهما الوجوب والاخر الاستحباب فيحصل منهما الاجماع على
عدم كونها مكروهة او محرمة مثلا وينقسم ايضا الى ضرورى ونظرى والاول ايضا ينقسم الى دينى ومذهبى والمراد بالضرورى
الدينى اتفاق كل من تدين بدين محمد ص على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم ولا يتوقف على دليل كوجوب
الصلوة والزكوة ونحوهما من ضروريات الدين التى يكون منكرها كافرا بالكفر المقابل للاسلام واما المراد بالضرورى
المذهبى فهو اتفاق اهل مذهب الشيعة الامامية على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم كحلية المتعة و
نحوها من ضروريات المذهب التى يكون منكرها كافرا بالكفر المقابل للايمان المورث للخلود فى النيران والمراد بالنظرى
هو الاجماع المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد كما لو حصل لك الاطلاع على الاتفاق الكاشف عن رضاء المعصوم فى
استحباب السورة مثلا فى الصلوة اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه لا خلاف بين العامة والخاصة عدا الاخباريين من
الخاصة فى حجية الاجماع فى الجملة وانما الخلاف فى جهة حجيته هل هى من باب الكشف والوصف او من باب التعبد العرفى الاسم
الذى ذهب اليه معظم الخاصة هو ان الاجماع حجة من حيث انه كاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم الذى اشرنا اليه و
بعبارة اخرى الذى ذهب اليه المعظم هو انه كلما تحقق الاتفاق وصار نفس تحققه كاشفا عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم
مع قطع النظر عن ملاحظة ضميمة المقدمة الخارجية كقاعدة اللطف ونظائرها فهو اجماع معتبر يجب اتباعه واما لو لم يكن
كذلك فلا اعتبار به وذهب الشيخ الطوسى ره بعدما وافق المعظم فى طريقتهم الى ان اتفاق الطائفة ان صار بنفسه كاشفا
عما عليه المعصوم فنعم الاتفاق واما ان ظهر بينهم قول مع عدم العلم بمستندهم وعدم ظهور مخالف لهم ولا نرى ردعا من
المعصوم لهم وبعده فهو ايضا حجة من باب الكشف عن الواقع المسبب عن ملاحظة المقدمة الخارجية كقاعدة اللطف
مثلا فالاجماع ليس حجة عند الخاصة الا من باب الكشف بالمعنى الاعم اى سواء كان نفس الاتفاق من حيث هو اتفاق
كاشفا عما عليه المعصوم كما عند المعظم او كان كاشفا ولو بملاحظة ضميمة المقدمة الخارجية كقاعدة اللطف كما عليه
الشيخ ره والحاصل ان ما ذهب اليه المعظم ليس الا الاتفاق الكاشف بالمعنى الاخص وغيره غير معتبر عندهم بخلاف
ما ذهب اليه الشيخ فان مختاره ليس بمنحصر فيما اختاره المعظم بل قال بحجية الاتفاق الكشفى ولو بالمعنى الاعم واما العامة فقد
ذهبوا الى ان اتفاق المجتهدين من هذه الامة من حيث انه اتفاق حجة من باب التعبد العرفى وان كان الظن حاصلا
بخلاف ما اتفق عليه المجتهدون فاعتبار الاتفاق ليس عندهم الا من باب الاسم والتعبد كاعتبار قول العدل لعدم
وان كان الظن حاصلا بخلاف قول العدلان هذا ما هو الظاهر من طريقتهم ومذهبهم وان كان بعض تمسكاتهم يشعر
بانهم قائلون بحجيته بالكشف حيث تمسكوا بقوله لا تجتمع امتى على الخطاء فانه لا شك فى ان ظاهر هذه الرواية يشير بان المجمع
عليه مطابق للواقع وليس مشوبا بالخطاء وبالجملة ان كان هؤلاء قائلين بحجية الاجماع من باب الكشف فليس طريقتهم
فى الكشف الا مثل طريقة الشيخ من اجل المقدمة الخارجية كالرواية المذكورة والا فكونهم متعبدين بالاجماع تعبدا عرفيا
هو المتعين وقد تمسكوا على ما اختاروه بالايات والاخبار والعقل ومن جملة ما تمسكوا به من الايات قوله تع فى سورة
النساء ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت

مصيرا

مصيرا ووجه الدلالة كما فى شرح المختصر انه تعالى اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بجمعه الى مشاقة الرسول التى هى
الكفر محرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فوجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع
سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب ولنا فى الجواب عن الاستدلال بهذه الاية مقامات الاول فى منع دلالتها ٨١
على المطلوب والثانى فى منع اعتبارها بما نحن فيه فالكلام فى المقام الاول بوجوه عديدة فنقول اولا ان الايعاد
على المنضم والمنضم اليه على وجه الجمع اى على المجموع من حيث المجموع وذلك لان الكلام المشتمل على الشرط والجزاء اما
ان يكون الشرط فيه امرا واحدا او متعددا وعلى الثانى اما ان يكون الثانى معطوفا على الاول بلفظة او او الواو الدال على استقلال
كل واحد منهما فى ترتب الجزاء او بالواو الدال على الجمع وعلى الاول فلا شك ان ذلك الشرط كلما تحقق ترتب الجزاء
المذكور كما لا يخفى وكذا على الثانى فكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مستقل فى لزوم ترتب الجزاء كما لو قيل من دخل
دارى او اكرم ولدى فله درهم فلا شك فى ان هذا الكلام معناه عند العرف والعادة ان الدخول والاكرام كل
واحد منهما مستقل فى لزوم استحقاق الدرهم فلو دخل احد فى الدار واكرم الولد فله درهمان وان دخل ولم يكرم او
اكرم ولم يدخل فله درهم واحد وعلى الثالث نحو قولك من دخل دارى وكتب كتابا فله درهم فالمتبادر منه عرفا
ليس الا استحقاق الدرهم بعد تحقق الدخول والكتابة معا بمعنى ان اعطاء الدرهم لا يترتب على الكتابة الا عند تحقق
الدخول او لا على تحقق الدخول الا عند تحقق الكتابة فلا يكون كل واحد منهما مستقلا فى تحقق الجزاء نظرا الى ما علم من
هذا الكلام عرفا اذا عرفت ما ذكرنا فظهر لك ان مفاد الاية الشريفة ليس الا ترتب التوعيد على اتباع غير سبيل
المؤمنين منضما مع مشاقة الرسول فاتباع غير سبيل المؤمنين من حيث هو هو مع قطع النظر عن مشاقة الرسول فى
كافية التوعيد فكل مقام حصل العلم بان اتباع غير سبيل فيه غير منفك عن مشاقة الرسول فلا اشكال فى التوعيد
عليه واما لو شك فى ان اتباع غير سبيل المؤمنين هل هو منفك عن المشاقة ام لا فلا يستفاد من ظاهر
الاية التوعيد عليه بمقتضى ما هو المفهوم منها عرفا وما نحن فيه من هذا القبيل كما لا يخفى فان قلت ما ذكرت من
عدم استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين مستلزم لكونه لغوا فى الكلام للاجماع القاطع على كون مشاقة الرسول
مستقلة فى التوعيد فلا فائدة فى ذكر اتباع غير سبيل المؤمنين وهل هذا الا اللغو المنزه عنه كلامه تعالى شانه
عن ذلك قلت نفى الفائدة المخصوصة اى كونه مستقلا فى التوعيد لا يستلزم نفى الفائدة مطلقا اذ يمكن ان يكون
ذكره للتنبيه على ان مخالفة سبيل المؤمنين من حيث انها مخالفة له لا دليل على ترتب العقاب عليها الا عند
مخالفة لما دليل على ترتب العقاب عليها كمخالفة الرسول وثانيا ان الاية الشريفة بمفهومها تدل على نفي حجية
للاجماع القاطع لان مفهومها ناطق بان مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين لو ترك المجموع
من حيث المجموع فلا توعيد ولا عقاب ولا شك فى ان ترك المجموع كما يحصل فى ضمن ترك الجميع كذا
يتحقق فى ضمن ترك احدهما دون الاخر فترك المجموع من حيث المجموع مطلق له افراد ثلثة ومقتضاه انه
لو ترك اتباع غير سبيل المؤمنين فقط مع عدم ترك مشاقة الرسول فلا توعيد وهل هذا الا نفى
للاجماع القاطع فلا بد من ارتكاب خلاف ظاهر اما فى جانب المنطوق بان يحمل الواو بمعنى او المستلزم
للدلالة على ادعاء الخصم او فى جانب المفهوم بان يرتكب التقييد فى اطلاقه حتى يصير حاصل المفهوم انه
لو ترك المجموع من حيث المجموع فلا عقاب الا ان يترك مشاقة الرسول فقط والامر مرجع بين التجوز فى

جانب المنطوق وبين التقييد في جانب المفهوم فلا شك في ان ارتكاب خلاف الظاهر في المفهوم الاضعف
ارجح من ارتكابه في المنطوق الاقوى وكذا لا شك في كون التقييد ارجح من التجوز وثانيا ان الاية بعد ارتكاب
التقييد في جانب المفهوم على ما عرفت دالة على عدم حجية الاجماع لانك عرفت انه لو ترك المجموع من حيث
المجموع وان لم يترك اتباع غير سبيل المؤمنين غير مستلزم للعقاب فلا يكون اتباع سبيلهم لانه اذا
اجماعهم لا يكون حجة فهو المط وما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الواو بمعنى او وقلنا ان سبيل المؤمنين مفرد
مضاف وقلنا ان المفرد المضاف لا يفيد العموم الاستغراقي بل يكون حقيقة في الجنس فيكون سبيل
سبيل المطلقات وقد مر ايضا ان المطلق ينصرف الى الفرد الظاهر ولا شك في ان الفرد الظاهر هنا هو
الايمان كما لا يخفى وثانيا سلمنا ان سبيل المفرد المضاف متواط بالقياس الى افراده لكن نقول ان
لهذا الكلام اطلاق تركيبي فكانه قال تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فعليه العقاب مطلقا سواء كان
عالما بان هذا الاتباع مستلزم لمشاقة الرسول او يكون عالما بعدم الاستلزام او يكون شاكا في ذلك
ولا شك في ان الفرد الظاهر منه هو الاول فيحمل عليه وظاهر ان ما نحن فيه من قبيل الثالث ورابعا
ان المؤمنين جمع معرف باللام وقد مر انه موضوع للعموم الافرادي فحاصل الكلام ح ان من يتبع غير سبيل
كل مؤمن فعليه العقوبة ولا شك في ان المعصوم من جملة المؤمنين فيكون ذلك الاتفاق كاشفا
عن دخول المعصوم فيهم الا يرد دليلا على حجية الاجماع على طريقة الكشفي لا على طريقة التعبدي كما لا
يخفى وفيه ما فيه هنا مجال لان الجمع المحلى باللام وان كان بحسب الوضع مفيدا للاستغراق ولكن جزم بعض
هاينا ولو العام من العام عند العرف العام محمول فيتعلق بحسب ما يعلم ان من القواعد المقررة الماخوذة
من العرف والعادة انه كلما اسند المحكوم عليه معين بقيد اعتبر ذلك القيد في جانب المنطوق ايضا مثلا لو
قال المولى لعبده اكرم العلماء في يوم الجمعة واخلع زيدا فلا شك في ان العبد لا يفهم من هذا الكلام الا وجوب
الخلعة في يوم الجمعة ثم نقول ان المعطوف عليه في الاية الشريفة مقيد بقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى فلا بد
ان يكون ذلك القيد معتبرا في جانب المعطوف ايضا فكانه قال ومن يتبع غير سبيل من بعد ما تبين له الهدى اى
من بعد ما ظهر ان سبيلهم سبيل الحق والهداية وانت خبير بان محل النزاع ليس ذلك القيد وخامسا ان القيد المعتبر
في جانب المعطوف عليه هو فهو رصد في الرسول للاذم بمقتضى القاعدة اعتباره في جانب المعطوف وظاهر
ان ذلك الاعتبار مما لا يضر بحال الخصم فتدبر وثامنا ان قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين يدل بمفهومه على النهى
عن اتباع غير سبيل المؤمنين لا لزوم اتباع سبيل المؤمنين كيف ولو كان المراد ذلك لوجب ان يقول ومن لا
يتبع سبيل المؤمنين كما ترى واما التكلم في المقام الثاني فنقول سلمنا دلالة الاية الشريفة على ما ادعاه
الخصم لكن نقول ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان الاية وان كانت بحسب الصدور قطعية لكن بحسب الدلالة
ظنية ومسئلتنا هذه مسئلة اصولية وقد مر وسيجى ايضا ان شاء الله تعالى بيان ان الظن غير معتبر في المسائل
الاصولية لان العمل بالظن الكتابي في المقام اما من باب الوصف ومن حيث انه ظن او من باب التعبد ومن
حيث انه ظن مخصوص لا سبيل الى الاول لان الدليل العقلي الدال على اعتبار الظن لا يدل الا في المسائل الفرعية
واما دلالته على اعتباره في المسائل الاصولية لا سيما في حجية الاجماع الذي يكون من معظم مسائلها وعمدة ما

باسى

يابتنى عليه الاحكام الفرعية فول الدعوى ولا سبيل الى الثاني ايضا لان الدليل الدال على ان هذا الظن في
المسئلة اما الاخبار او الكتاب او الاجماع لا سبيل الى الاول لانه لو وجد خبر دال على حجية الظن الكتابي فانه لا
انها ليست الا على اعتباره في الفروع واما في غيرها فاول الدعوى وثانيا ان التمسك في حجية الكتاب بالاخبار
دوري بطلانه ما سيجى من ان كل من قال بحجية الاخبار من حيث انه ظنون مخصوصة كان عمدة ادلتهم عليها
الكتاب كاية النبا والنفر وغير ذلك فلو تمسك في حجيته ايضا بالاخبار لزم الدور صريحا وثالثا لا سبيل الى الثاني
لانه ايضا دوري كما ترى ولا الى الثالث لما عرفت في الثاني ومن جملة ما تمسكوا به قوله تعالى في سورة البقرة
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فان وسط الامم عدولها
فيجب عصمتهم من الخطاء قولا وفعلا اذ لا اعدل من جميع الامم هو المعصوم واذا ثبت عصمتهم كان قولهم وفعلهم حجة
والجواب اولا ان الاية مما يكون موردها خاصا وهو ائمتنا لما نقل الى الاخبار الدالة عليه فان قلت كيف يكون
موردها ما قلت مع ان ائمتكم كانوا معدومين في زمان نزول الاية والخطاب بالمعدوم قبيح جدا قلت اولا ان الخطاب
يحتمل ان يكون في صحة وجودا من المؤمنين والمنسيين وثانيا ان ائمتنا كانوا احياء في جميع الاوقات وانه كما
مسيا فظاهرا في بعض الازمان فان قلت يمكن منع الاعتماد الاخبار التي تمسكتم بها في كون موردها خاصا
زعم الخصم قلت سلمنا لكن نقول ان الخطاب الشفاهي والخطاب الشفاهي موضوع لمن حضر في مجلس الخطاب
ونحن لم نعلم بان المخاطبين بالاية طائفة من الطوائف وقد نعلم المخاطبين به بعض ائمتنا وعلى المستدل ان يعين
ذلك الاحتمال وثانيا ان الاية مجملة لانها لو ابقيت على ظاهرها يلزم الكذب في الكتاب الكريم نظرا الى ظاهر
الخطاب وظاهر قوله تعالى وسطا لان معناها يكون ح ان كل فرد من افراد الامة يكون معصوما مع ان الواقع
ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر اما في الخطاب واما في قوله وسطا ولا مرجح في ارتكابه في احد
الطرفين فاذا جاء الاحتمال جاء الاجمال وثالثا لو سلمنا ان المراد من الخطاب هو المجموع من حيث المجموع فنقول
ان من جملة المجموع هو المعصوم نفسه فلا ريب في حجية مثل هذا الاتفاق بل النزاع على ما عرفت ليس الا في
حجية نفس الاتفاق من حيث هو اتفاق فيلزم ح عدم دلالتها على ذلك ورابعا ان الاية ظنية وليس دليل
على اعتبار الظن في المسائل الاصولية كما اشرنا اليه في الاية السابقة ومن جملتها ما تمسكوا به في المقام
قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان هذه الاية بمفهومها تدل على عدم وجوب
الرد مع الاتفاق والحاصل انه تعالى اوجب علينا الرد الى الكتاب والسنة عند التنازع فحينئذ اذا رفع
التنازع ان لا يجب الرد اليهما الا يكون ما اتفقوا عليه حجة وهو المطلوب وفيه اولا ان الدليل اعم من المدعى لان
جواز العمل بما اتفقوا عليه كما يحتمل ان يكون لاجل ان عند كل احد منهم ما يكفيه من الدليل على ما ادعاه من العقل
والنقل وثانيا ان الاية موردها خاص لانه لا يتبادر منها الا التنازع في المرافعات دون التنازع
في سائر المقامات وثالثا ان غاية ما يستفاد من الاية ان المجتهدين المتخاصمين اذا تنازعوا في شيء يجب عليهم
ان يعملوا به ولا يستفاد منها لزوم عمل غيرهم به مع ان المراد اثبات حجية الاتفاق بالقياس الى غيرهم ورابعا
ان الاية ظنية والعمل بها في المقام مما لا يدل عليه دليل كما مرت الاشارة اليه فتدبر واما الاخبار التي تمسكوا
بها فمنها قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وغيره اولا ان التمسك بهذه الرواية مع كون المستدل قائلا بالتصويب

ما لا وجه له لانه بعد القول به لا يحتاج الى الاجماع والى الاخذ بالمجمع عليه لامكان ان يخطى ويعمل بما ادى اليه
اجتهاده لكونه مصيبا فيه وان لم يؤده اجتهاده الى المجمع عليه ولكن مقتضاه انتفاء عدم وروده على الخصم لانه
لا ان نقول انه كما كنت قائلا بالتصويب كنت قائلا ايضا بان الخطاء المذكور في مقابل الصواب الذي لا يعقد
بل الا ما نزل على النبي فح يكون المراد بالمجمع عليه هو المنزل الواقع على النبي فيجب ح اتباع ذلك المنزل فلا
منافات بين التمسك بهذه الرواية على لزوم اتباع المجمع عليه وبين القول بالتصويب فتم وثانيا ان الخطاء
اما جنس او شخصي والمراد بالاول ان يخطا احد في امر لم يخطا غيره في ذلك الامر مع كونه خاطيا في امر اخر فهذان
الخطاءان نوعان مختلفان ام ما مشتركان في جنس الخطاء وان كان يتعلق خطاء كل واحد منهما مغايرا لما تعلق به
خطاء الاخر والمراد بالثاني ان يخطاء واحد في امر يخطاء غيره ايضا في ذلك الامر وما يتبادر من لفظ الخطاء
هو الاول نظرا الى مقتضى وضع لانه المفرد المحلى باللام الموضوع للجنس فيكون معنى الرواية ح نفى اجتماع الامة
على جنس الخطاء فيلزم ح على الخصم احد الامرين اما القول بكون كل امة معصوما او القول بكون احد منهم معصوما
لكن الاول بديهي البطلان فتعين الثاني فثبت الرواية دالة الا على ما اختاره علماء الشيعة من عدم خلو زمان
من الازمان من المعصوم فكونها دالة على حجية الاجماع من باب الكشف مما لا غبار عليه ولكن يمكن للخصم ان
يقول ان لفظ الخطاء وان كان ما يتبادر منه هو الجنس لكن كما وقع في التركيب لا يفهم منه
الا الخطاء الشخصي فلا يضر بما ادعاه الخصم فتدبر وثالثا ان الاجماع اجماعان ارادي واتفاقي ونعني بالاول
ان يحصل الاجماع على امر بعد اطلاع كل واحد من المجتهدين على راى الاخر في ذلك الاجماع وبالثاني ان يحصل
الاجماع على امر من غير سبق اطلاع احد من المجمعين على ارادة الاخر بذلك والظاهر ان المتبادر من لفظ الاجماع
هو الاول مثلا لو قيل اجتمع بنو فلان على كذا فلا يفهم منه في العرف والعادة الا ان بني فلان قد اجتمعوا على
كذا بعد اطلاع كل واحد منهم على راى الاخر على الفعل المجمع عليه فح يكون معنى الرواية ان امتي ليس ان يجتمعوا
على الخطاء بعد اطلاع كل واحد منهم على راى الاخر على الخطاء واذا كان معنى الرواية هذا فلا ربط لها بحجية الاجماعات
الفقهية المزبورة لان ديدن العلماء في اجماعهم في مسئلة فقهية ليس بما ذلك المنوال مثلا لو فرضنا ان العلماء
قد اجمعوا على استحباب السورة فليس ذلك على سبيل الاطلاع كل منهم على راى الاخر واختياره موافقة الاخر
وبالجملة يستفاد من الرواية نفى الاجماع الارادي وما هو مرادكم ليس الا حجية الاجماعات الفقهية التي تكون
كلها من قبيل الاجماعات الاتفاقية لا الارادية كما لا يخفى ولكن مقتضى الانصاف ان هذا الايراد غير وارد على الخصم
لان لفظ الاجماع لا يتبادر منه الا الاجماع الارادي الا في صورة الاثبات مثل ان يقال اجتمع بنو فلان
على كذا واما في صورة النفي فلا يتبادر منها الا نفي جنس الاجماع مطلقا سواء كان ارادي او اتفاقي فظاهر ان
الاجماع المذكور في الرواية في حيز النفي لا الاثبات ورابعا ان لفظ الامة اسم جمع وهو اذا اضيف يفيد العموم
ووقوعه في حيز النفي كوقوع قولنا كل انسان في حيز قولنا لم يقم فكما لا يستفاد من قولنا لم يقم كل انسان الا
رفع الايجاب الكلي الذي يكون حاصله نفي القيام عن مجموع الانسان من حيث المجموع وان لم يكن القاعد منهم
الا واحدا كذا لا يتبادر من قوله لا يجتمع امتي على الخطاء الا نفي الاجماع على الخطاء من مجموع الامة من حيث
المجموع ويصح هذا القول وان كان واحد من الامة مصونا عن الخطاء فهذه الرواية ليست الا من ادلة الشيعة

على القول بوجوب الامام المعصوم في كل عصر فان قلت ما السر في اختصاص عدم الاجماع على الخطاء بامة الذي
يستفاد من الاضافة مع ان كل امة من الامم السالفة كان حالهم ايضا كذلك ضرورة اشتمالهم على نبي من الا
نبياء المعصومين لان مما لا شك فيه ان بعد موسى مثلا الى عيسى كان انبياء يبلغون الى الامة ما نزل على موسى
فيصدق على امة موسى ايضا انهم لا يجتمعون على الخطاء من حيث المجموع لاشتمالهم على معصوم مبلغ من جانب
موسى اليهم قلت عدم اجتماع امة موسى على الخطاء في العصر السابق على نبينا ص لا ينافي اجتماعهم على الخطاء مطلقا
وان كان في زمان نبينا ص ومن البديهيات انهم صاروا مجتمعين على الخطاء في ذلك الزمان لعدم ايمانهم بالنبي
الخاتم ع وخامسا انه لا يتبادر من الرواية الا عدم اجتماع الامة على الخطاء من جهة الايمان واما من غير
هذه الجهة فلا وسادسا ان الرواية من جملة الاخبار الاحاد مضافا الى عدم صحة سندها وتوهم كون هذه
الرواية ونظائرها من نحو قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء وقوله كونوا مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة
ونحو ذلك متواترة معنوية فاسد لعدم دلالتها على القدر المشترك الذي يكون هو القدر المتيقن من مد
لولاتها بحيث يفيد المطلوب فتدبر واما الادلة العقلية التي ادعوها على ذلك فاقويها ان العلماء قد اجمعوا
على القطع بتخطئة المخالف للاجماع بمعنى ان كل واحد من المجمعين الكثيرين قد اجزموا واجابوا وقطعوا بتخطئة من خالف
الاجماع فيدل ذلك على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع
هو القطع بكون مخالف الاجماع مخطئا بمجرد الظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم
في ذلك اى في تخطئة مخالف الاجماع فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حقية ما عليه
الاجماع وهو المط ولا يخفى عليك ان هذا الاستدلال مركب من مقدمات ثلث احدها كثرة المجمعين على تخطئة المخالف
للاجماع وثانيها اجماعهم على القطع دون الظن وثالثها كون المجمع به امرا شرعيا محسوسا غير قابل للخطاء فان
في اجماع هذه الامور الثلثة توجب حصول العلم العادي بحجية الاجماع اعم من ان يكون من جهة كاشفية الا
جماع او من جهة التعبد المحض بمعنى كون الاجماع من حيث هو اجماع حجة وبما قررنا ان هذه الجهة مسكوت عنها
في الاستدلال اندفع الجواب عن هذا الاستدلال اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم فانه لا يوجب
العلم العادي بحقية مورد الاجماع فكذا فيما نحن فيه وثانيا بالنقض باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى ع
ذلك لان الاجماع الفلاسفة من نظر عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير عن واما
في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظن بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز فما ينتفي فيه الشرط الثالث والمقدمة
الثالثة وكذا اجماع اليهود فانه من الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيل فيه انتفاء المقدمة
الثانية وبالجملة ما ذكر انما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفائه ظاهر وكذا اندفع الاعتراض
على المستدل بان هذا الاستدلال مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ووجه الاندفاع ان وجود هذا الاجماع
الخاص دليل على حجية الاجماع لا ستلزامه بثبوت امر قطعي يدل عليها فحجية الاجماع موقوفة على وجود هذا الاجماع
الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع
فلا وقع لهذه الاجوبة بل التحقيق ان يقال انه ان اراد المستدل اثبات حجية الاجماع الذي يخطا مخالفه بالمعنى
الخاص اى الاجماع الكاشف عن راى المعصوم فنحن نقول بذلك اى انعقاد الاجماع على القطع بتخطئة من خالف

بالاجماع

ووجه هذا الاجماع الخاص

الاجماع مسلم وكذا كبرى دليله وهو قضاء العادة بخطاء المخالف ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع كما هو لازم
طريقتهم بل صريح اكثرهم كما حكي عنهم فلا ينفعه فان اراد من الاجماع الاجماع من حيث هو اجماع فالصغرى
ممنوعة وان اريد من الاجماع القائم على القطع بخطئة المخالف فالاجماع اجماع جميع العلماء حتى الامامية لانا لا
نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بخطئة مخالفيهم وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكره ولو فرض
موافقة الامامية على القطع بخطئة المخالف يكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفيه للاجماع المصطلح عندنا
لا لاجل قضاء العادة بذلك وان اريد من الاجماع المذكور اجماع العامة فالصغرى مسلمة
ولكن نمنع حكم العادة بذلك مع امكان القدح في الصغرى ايضا لان حجية الاجماع عندهم ليس بديهيا بل انكره
النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وان اراد منه الاجماع في الجملة فذلك لا ينفعهم اصلا اللهم الا ان
يكون المقصود حجية الاجماع في الجملة لا مطلقا كل ذلك حال اجماع العامة واما بيان ما اختاره الشيخ
ره من المسلك المختص به فيستدعي بسطا في الكلام فنقول قد اختلف عبارات العلماء في نقل ما هو المختار
عنده اختلافا ناشيا من العبارات المختلفة المذكورة في كتاب العدة فلنذكر ما نقلوه من الشيخ في اربع
مقامات من كتابه فالذي نقل منه اولا انه اذا اتفق الامامية على قول ولم يجد آية او سنة مقطوعا بها
لا على صحته ولا على فساده ولم نعرف له مخالفا ايضا ولكن مع ذلك لم نعرف فيه قول المعصوم معهم ولا خلافه فيحكم ان
هذا القول قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه الظهور واظهار الحق لهم بنفسه او بغيره
حتى يردهم ويردعهم من الضلالة الى الحق الواقعي بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه اداء لحق اللطف الواجب على
الحكيم وما ذكره نقل منه ثانيا انه اذا ذهب المعظم الى قول في المسئلة والنادر الى خلافه وكانت المسئلة مما لا يجري
فيه التخيير الاستمراري كالوجوب والحرمة مثلا فان وجد دليل من الكتاب او السنة المقطوع بها في جانب القول
النادر فيحكم بان ذلك قول الامام وبان المعظم على خلاف الحق ولا ينافي الحكم بكون المعظم على خلاف الحق قاعدة اللطف
لانه كفى في اظهار الحق الذي هو اللطف وجود الآية او السنة المقطوع بها فان لم يوجد دليل على القول النادر
فيحكم بانه ليس قول الامام لانه لو كان قوله لوجب عليه الظهور لاظهار الحق بالقياس الى المعظم او ارسال بعض
نقابه اليهم مع الشرط المتقدم اليه الاشارة حتى يؤدي الحق اليهم نظرا الى قاعدة اللطف فوجب ح اتباع المعظم قطعا
وما نقل منه ثالثا انه اذا اختلف الامامية على القولين وكانت المسئلة مما يجري فيه التخيير الاستمراري كالقول
بعض بوجوب ركعتين عينا في ظهر الجمعة والاخر بوجوب اربع ركعات عينا مثلا او نفرض ان البعض قد ذهب الى
وجوب الاستقبال وبالاجماع عينا والاخر بالماء كذلك فان وجد دليل من آية او سنة مقطوع بها في احد الطرفين
فيحكم بكون ذلك الطرف قول الامام وبان الطرف الاخر على خلاف الحق ولا ينافي كونهم على خلاف الحق قاعدة اللطف
لما مر انفا فان لم يوجد دليل في البين على احد الطرفين فحكم الطائفة اللاحقة ليس الا التخيير لاتفاقهم بالجملة الذي ليس
مقتضى قاعدة اللطف فيها الا الحكم بالتخيير فليس حكمهم الواقعي الا هذا لكون هذه القاعدة كاشفة من الواقع فان
قلت نعم ما ذكرت مع كون الحكم الواقعي هو التخيير ليس الا التخيير نظرا الى قاعدة اللطف يلزم خلاف اللطف بالنسبة
الى كل واحدة من الطائفتين السابقتين لان كلا منهما ذهب الى التعيين فيلزم عدم ظهور الحق بالنسبة الى كل
واحد منهما وهو عين خلاف اللطف قلت مقتضى قاعدة اللطف ليس الا كون عمل كل واحدة من الطائفتين على طبق

الواقع

٨٤

الواقع وهذا بالنسبة الى كل واحدة من الطائفتين متحقق لان من اتى بركعتين في يوم الجمعة معتقدا بوجوبه العيني
فليس عمله الا كعمل من اتى بها على سبيل التخيير وان كان اعتقاده خلاف الواقع واعتقاد خلاف الواقع مع كون العمل على
طبقه مما لا ينافي قاعدة اللطف فتدبر وما نقل منه رابعا انه لو وجد قول من واحد من الامامية ولم يجد له دليلا و
لم نعرف له مخالفا ايضا ولا موافقا ومع ذلك لم نعرف فيه قول المعصوم ره ولا خلافه فهذا بيان المقامات الاربعة
لنا على الشيخ ره كلام في كل واحد منها فنقول في المقام الاول انك قد عرفت ان حاصل كلامه ره فيه انه لو لم يكن ما
اجمعوا عليه قول الامام لوجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او باعلام بعض نقابه مع معجزة تدل على صدقه نظرا الى
وجوب اللطف وحصوله انه يقال ان هذا لطف وكل لطف واجب على الحكيم وفيه اولا منع الصغرى وثانيا منع الكبرى
اما الاول فلان اللطف عنده اما عبارة عن اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى كل فرد فرد من العباد مط سواء طابق
المصلحة ام خالفها او عبارة عن اظهار ما يقتضيه المصلحة مط سواء طابق الواقع ام لا او عبارة عن عدم اخفاء الحق
بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع مط وان لم يطابق المصلحة او عبارة عن عدم اخفاء الحق بالنسبة الى المجموع من حيث
المجموع بشرط وجود المصلحة مع القول بعدم انفكاك المصلحة او مع القول بامكان الانفكاك لا سبيل الى الاول لانا
نمنع اولا كون اللطف اظهار الحق الواقعي مط وان لم يطابق المصلحة واذلك بانا نبالغ لهذا مما لم يقل به احد
من الناس فضلا عن الفضلاء وثانيا النقض بامرين الاول الاحكام الموافقة للتقية كوضوء علي بن يقطين حيث
امره المعصوم في خصوص الوضوء على وفق العامة لمصلحة فيلزم عليك ان تقول بان المعصوم قد ارتكب في مثل هذا
الحكم خلاف اللطف مع انك لم ترض بذلك قطعا والثاني بوجود الاختلافات الكثيرة بين المجتهدين لانه لو كان
اظهار الحق بالنسبة الى كل لازما للزم عليه اظهاره بالنسبة الى كل واحد منهم مع انا نرى خلافه جدا ولا الى الثاني لانا
وان سلمنا ان اللطف ليس الا اظهار ما يقتضيه المصلحة لكن اللطف بهذا المعنى لا ينفعك ح في اثبات كون الاجماع
حجة لجميع المجتهدين لجواز ان يكون ما يقتضيه المصلحة في حق المجمعين غير ما يقتضيه في حق غيرهم فاي شيء يدل على لزوم
اتباع غيرهم لهم ولا الى الثالث لانا نمنع كون اللطف اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى الجميع وان لم
يطابق المصلحة وعليك باثبات هذا ولا الى الرابع لانك اما ان تقول بعدم انفكاك المصلحة في زمان عن الواقع
فنطالبك بالدليل الذي تمسكت به في ذلك او تقول بجواز الانفكاك في زمان فنقول لم لا يجوز ان يكون هذا
الزمان هو الزمان الذي انفك المصلحة عن عدم الاخفاء واما الثاني اي منع الكبرى فيستدعي تمهيد مقدمة
فنقول ان اللطف بالقياس الى الشارع ينقسم الى مندوب وواجب والمراد بالاول هو اظهار الحق فيما يستقل
في حكمه العقل لان اظهار تحريم الظلم مثلا وان كان بالقياس اليه لطفا لكن لما كان العقل فيه مستقلا صار ذلك
اللطف مندوبا بالقياس الى الشارع لكفاية العقل في ذلك والمراد بالثاني هو اظهار الحق فيما لا يستقل العقل
فيه كالواجبات الشرعية النظرية المحتاجة الى الاجتهاد كما لا يخفى والثاني ينقسم ايضا الى قسمين مطلق ومشروط و
المراد بالاول هو اللطف الذي لا يكون لمنع المانع فيه اثر بل ارتكب لاجل دفع المانع كبعث الانبياء في زمانه لان
بعثهم الذي لا شك في كونه لطفا ليس الا لدفع الموانع الا ترى ان جرجيس عليه السلام قد بعث مرات عديدة بعد
قتله وهلاكه عند كل بعث وحتى عليه وجود صاحب الامر عليه السلم والمراد بالثاني هو اللطف الذي يكون تحققه
في الخارج مشروطا بفقد المانع كظهور رسولنا القائم عم كما لا يخفى واذا كان الالطاف الالهية منقسمة الى هذه

الاقسام فاين الدليل على ان كل لطف يجب عليه كائنا ما كان نعم انما يتم كلامك فيما اذا انحصر لطفه في الواجب
المطلق واذا عرفت عدم انحصاره فيه فيجوز ان يكون اظهار الحق بالنسبة الى المجمعين لطفا واجبا مشروطا
ثم ان سلمنا وتنزلنا من المنع الصغروي والكبروي فنقول على تقدير لزوم اللطف ووجوبه بالنسبة الى المجمعين
يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى الطائفة اللاحقين بيانه انه لو لزم اخذ اللاحقين لحكم المجمعين لا يصح الا بعد
اظهار كونه حقا وسبب الاظهار اما وجود دليل خاص دال على كون المجمع عليه هو الحق او دليل عام شامل له و
لغيره او ملاحظة قاعدة اللطف لا سبيل الى الاول لانه خلاف الفرض ولا الى الثاني لانه منع في المقام ايضا ولا الى الثالث
لان ما جعل سببا لاظهار الحق لا بد ان يكون ظاهرا في البين وغير خفي عند الانظار وانت خبير بان احدا من العلماء لم يخطر
ببالهم كون اللطف سببا لاظهار الحق ولم ياخذه مناطا لاظهاره ولم يتفطن بكون اللطف مقتضيا لكون المجمع عليه حقا
الا الشيخ ره بل كل من بعده انكر كونه مظهرا للحق ومع ذلك كيف يمكن القول بان ملاحظة قاعدة اللطف تصير سببا لاظهار
كون المجمع عليه حقا عند الطائفة اللاحقة فيلزم مما ذكر ان يرتكب الحكيم خلاف اللطف بالنسبة الى اللاحقين وبالجملة
جعل مثل هذا الشيء المخفي من الانظار سببا لاظهار الحق وكونه مناطا للتكليف وباعثا على العقاب قبيح من الله العزيز
الوهاب فتدبر وقد يستدل على حجية هذا الاجماع بانه لو لم يكن هذا الاجماع حجة لزم عدم حجية التقرير لكن التالي
باطل لان التقرير من جملة السنة التي يكون من المدارك الاربعة بيان الملازمة انه لا شك في ان عدم اطلاع المعصوم
على اتفاق العلماء على شيء ممتنع عادة وان قلنا بكون علمه ارادياً فاطلاعه على الاتفاق مع عدم ردعه يدل على تقريره
ذلك الاتفاق فعدم اعتبار ذلك الاتفاق مستلزم لعدم حجية التقرير كما لا يخفى وفيه ان حجية التقرير مشروط
بشرطين الاول القطع باطلاع المعصوم على ما ادعي بالنسبة اليه التقرير والثاني بكون التقرير مسببا عن رضائه الواقعي
ووجود الاول وان كان مسلما في المقام لكن وجود الثاني هنا في حيز المنع لاحتمال ان يكون تقريره لاجل مانع
ومصلحة مقتضية له من غير ان يكون كاشفا عن رضائه الواقعي فان قلت ما ذكرت مما يتقوى به ما ذهب اليه العامة
العمياء من جواز كون الزمان خاليا عن وجود المعصوم لان لهم ان يقولوا كما يجوز ان يكون
تقرير المعصوم لاجل مانع لا لاجل رضائه كذا يجوز خلو الزمان منه لحكمة ومانع وحاصله انه لم لا يجوز ان يكون
الزمان خاليا عن وجود الحجة لحكمة يقتضي خلوه منه قلت قد عرفت سابقا ان وجود الحجة في زماننا كبعث
الانبياء المبعوثين في زمانهم لطف يجب على الله وجوبا مطلقا من غير ان يكون لمنع المانع فيه اثر بل نعم ظهوره
لطف اخر يجب بشرط فقد المانع ونحن قائلون بان عدم ظهوره في زماننا واشباهه لاجل وجود المانع من الاعادي
والمنكرين فان قلت اي فائدة في وجوده بالقياس الى العباد مع كونه ممنوعا من الظهور والتصرف قلت
قلت اصل وجوده كاف في بقاء حفظ النظام فمثله كمثل الشمس تحت الغمام فكما ان الشمس المحجوبة بالسحاب
يترتب على وجودها ضوء العالم ونمو الاشجار والرياحين والمعدنيات الى غير ذلك من المنافع التي لا تعد
ولا تحصى كذا وجوده عم مع عدم ظهوره موجب لبقاء الشريعة المقدسة وقد روي عن الحجة القائم عم انه قال
واما وجه الانتفاع في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها عن الانظار السحاب وقد يقال في حجية هذا
الاجماع ان المانع من الردع والردع اما ان لا يكون موجودا في الواقع ام لا وعلى التقديرين يجوز اتباعهم
اما على التقدير الاول فظاهر واما على الثاني فلو رضاء المعصوم على العمل به وظاهر ان هذا الرضا دليل

٨٥

كما يكون بالنسبة الى الطائفة المجمعين مما لا ستر فيه كذا بالنسبة الى اللاحقين ايضا فنقول المانع من الردع
اما ان لا يكون في زمانهم موجودا في الواقع ام لا وعلى التقديرين يجوز لهم اتباع ذلك الاجماع لما عرفت
انفا قلت لا شك في ان كل واحد من المجمعين لم يذهب الى المجمع عليه الا بعد وجدان دليل شرعي عليه المسبب
عن التفحص التام فيجب على اللاحقين ايضا التفحص والاجتهاد فان ادى اجتهادهم الى ما ادى اليه اجتهاد
السابقين فنعم الوفاق والا يجب عليهم التمسك بما ادى اليه اجتهادهم على حسب ما يقتضيه المصلحة الكاملة
في حقهم فتدبر هذا تمام الكلام بالقياس الى ما تمسك به الشيخ ره على حجية الاجماع المذكور من قاعدة
اللطف واما الكلام بالقياس الى ما اعتمد عليه من الاخبار التي ادعى تواترها معنى الدالة على ان الزمان لا يخلو
عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم
ففيه اولا ان هذه الرواية لها اطلاق تركيبي اي تدل على وجوب الرد والاتمام مط سواء يحتمل وجود المانع
منهما ام لا لكن الظاهر منها وجوبهما عند عدم المانع واما عند احتماله فالرواية بالنسبة اليه مشكلة بالتشكيك
المذكور الاجمالي وثانيا سلمنا عدم التشكيك لكن نمنع كونها وامثالها من المتواترات المعنوية بل تكون من
الاخبار الاحاد التي لا يجوز التمسك بها في المسائل الاصولية المعتبر فيها العلم وغاية ما في الباب ان يحصل منها
الظن بان المجمع عليه هو حكم الله الواقعي فح يصير التمسك بها من باب التمسك بالاخبار الاحاد في الحكم الفرعي من حيث
الوصف فيصير خارجا عن محل النزاع الذي يكون من باب المسائل الاصولية وثالثا انه لا شك في ان المؤمنين
لا يجتمعون على شيء الا بعد اطلاعهم على دليل شرعي عليه فالزيادة والنقيصة لا يحصل الا لاجل ذلك الدليل الشرعي
الذي بلغهم من جانب المعصوم فالباعث على الزيادة والنقصان ليس الا الشارع لا المؤمنين ويدل عليه قوله
عم نحن اوقعنا الخلاف بينكم الى اخر الحديث ورابعا ان الرواية اخص من المدعى لعدم شمولها حكم تبديل المؤمنين
حكما بحكم اخر مثلا لو قال احد من المؤمنين بوجوب شيء والاخر بحرمة ذلك الشيء لا يصدق على هذين القولين
شيء من الزيادة والنقصان بل ليس هنا الا تبديل حكم بحكم اخر نعم مورد الرواية ليس الا ان احدا قال بان
الصلوة لا سجود لها مثلا والاخر قال بان كل ركعة لها اربع سجدات فلا شك في انه يصدق عليهما النقيصة
والزيادة فلا يتم التقريب وخامسا ان الرواية لا تعم دلالتها بالنسبة الى المقام الثالث والرابع اما بالنسبة
الى المقام الرابع فظاهر جدا لان واحدا من الامامية لو زاد او نقص شيئا لم يصدق عليه ان المؤمنين زادوا
او نقصوا واما بالنسبة الى المقام الثالث فلان المؤمنين لو قال بعضهم بزيادة شيء والنصف الاخر بنقصانه لم يصدق
عليهما ان المؤمنين زادوا او نقصوا لان المؤمنين جمع محلى باللام وقد قرر في محله كونه موضوعا للعموم ثم اعلم
انه يمكن ان يتمسك في حجية هذا الاجماع بقوله عم خذ ما اشتهر بين الاصحاب فان المجمع عليه لا ريب فيه نظرا الى
عموم العلة كما يستفاد من قوله الخمر حرام لانه مسكر حرمة كل مسكر كذا يستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب
فيه وجوب اخذ كل مجمع عليه وفيه اولا ان المراد في الرواية ظاهرها ليس الا وجوب اخذ الرواية المجمع عليها و
ثانيا انها خبر واحد لا يجوز التمسك بها في المسئلة الاصولية كما مر مرارا وثالثا انه يمكن التمسك بها على عدم
حجية هذا الاجماع لانه لا شك في ان بناء المشهور على عدم حجية هذا الاجماع فيجب الاخذ بقول المشهور هذا لان المجمع عليه
لا ريب فيه هذا تمام الكلام على الشيخ ره بالنسبة الى المقام الاول واما كلامنا عليه ره بالقياس الى المقام الثاني

فنقول انه يرد عليه في ذلك المقام مع ما يرد عليه في المقام الاول القول بحجية الشهرة حيث قال انه لو لم يكن
في جانب قول النادر كتاب او سنة مقطوع بها وجب اتباع وحكم بانه لو كان في قول النادر حق الامام
لوجب عليه اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى المعظم بنفسه او بغيره مع المعجزة او البرهان وانت خبير بان هذا
ليس الا القول بحجية الشهرة بل القول بكونها كاشفة القطعي بكونها كاشفة عن الواقع في قول المعظم قد
ذهبوا الى عدم اعتبار هذا الاجماع الذي يكون في الحقيقة عين الشهرة فذهاب الشيخ ره الى حجية الشهرة يرد
عليه فيما هو اختاره من حجية هذا الاجماع لا يبقى ان للشيخ ره ان يقول ان السنة مقطوع بها اي قوله
من كان زاد المؤمنون ونظايره من الاخبار وكلما كانت السنة المقطوع بها في جانب النادر فحق ان
نقل يكون ما ذهب اليه المعظم حجة لانا نقول انه كيف كان تحقق من كان زاد ونظاير سنة مقطوع بها و
الحال ان جل العلماء قد ذهبوا الى عدم اعتباره في المقام فذهابهم الى عدم اعتباره اقوى شاهد على عدم
كونه سنة مقطوعا بها فتلقها واما كلام الشيخ ره في المقام الثالث فنقول ان مقتضى اللطف اما ان يكون
عبارة عن ضرورة الاعتقاد والعمل معا على مطابقة الحق الواقعي واما ان يكون عبارة عن ضرورة العمل فقط
مطابقة له في التقديرين يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى الطائفة السابقين المجمعين اما على الاول فظاهر و
اما على الثاني فلان كل من قال بانه يجب في مسئلة الاستنجاء التطهير بالاحجار وبالوجوب العيني فلو لم يتمكن
منه في زمان مع تمكنه من الماء حكم بسقوط التكليف لعدم كون الماء مطهرا عنده فيدخل في العبادة مع
تلك الحالة فوقع من حيث العمل ايضا في الضلالة وهل هذا الا عين خلاف اللطف ورد عليه حال من قال
بتعيين الماء كما لا يخفى واما اهل زمان الاحقين فيمتنع كونهم في الحيرة لان اظهار الحق الواقعي بالنسبة اليهم متحقق
بلسان العقل والشرع اما العقل فلان القوة العاقلة حاكمة بلزوم الاتيان بجميع المحتملات فيما اذا صار الواجب
مشتبها بغير الحرام وكان ذلك الاشتباه بين امور محصورة فيجب عليهم الاتيان بالماء والاحجار معا واما الشرع
فلقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولا شك في ان ذمة الاحقين قد صارت مشغولة بالتطهير بما هو
مطهر في الواقع فلو اكتفى في التطهير باحد الامرين فيلزم نقض اليقين بغير مثله فلابد من التطهير بالامرين حتى لا تنقض
اليقين الا بمثله واما كلام الشيخ في المقام الرابع فظني انه لا يحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك من الايرادات
التي ترد عليه في ساير المقامات فتدبر هذا تمام الكلام بالقياس الى بيان ما هو المختار عند الشيخ ره من الاجماع
مع ما قلنا عليه من الايرادات المفصلة كما سمعت واما تحقيق ما هو المختار عند القدماء من الاجماع فيستدعي بسط
الكلام فنقول انك قد عرفت سابقا ان الاجماع عند القدماء يمكن ان يكون احد الامور الاربعة المفصلة لكن مقتضى
التحقيق انه لا يصح ان يكون الاجماع عندهم الا احد من الاحتمالين الاخيرين لما عرفت سابقا ان الاحتمال
الاول اي الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في جملة المجمعين لا يمكن الا في زمان الحضور وكذا
لا يمكن ان يتحقق الاحتمال الثاني اي الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في جملة اقوال المجمعين
الا في اوايل زمان الغيبة واذا كان شان هذين الاحتمالين كذلك فلا يصح حمل الاجماعات المذ
كورة في كتب القدماء ككتاب الانتصار للسيد المرتضى والخلاف للشيخ والغنية لابن زهرة والسرائر لابن
ادريس على شيء منهما لان الاجماعات المذكورة في تلك الكتب اما محمول على الاجماع المحصل او المنقول

ره مقالم بحجية الشهرة ع ص

او الشهرة

او الشهرة فان اريد بقولهم اجماعا اول هذه الثلثة من الاحتمالين اولهما فلا شك في فساده
ضرورة ان تحصيل الشيخ في زمان فرع امكان تحققه في ذلك الزمان وقد عرفت عدم امكان اول الا
حتمالين في زمان الغيبة او ثانيهما فهو ايضا كالاول في البطلان لان كل واحد من القدماء يدعى
الاجماعات الكثيرة في مواضع عديدة فكيف يمكن حملها على الاحتمال الثاني الذي يكون وجوده في زمان
الغيبة في غاية الندرة بل العادة قاضية بانه لا يمكن ذلك الحمل قطعا وان اريد من قولهم اجماعا ثالث
هذه الثلثة مع ارادة الاحتمالين فلا شك ان هذا ايضا مما لا وجه له لان كثرة المنقولات فرع كثرة
ما نقلت منه تلك المنقولات وقد عرفت ان المنقول منه في غاية القلة وكذا لا يصح ان يحمل الاجماعات
المدعاة في كتب القدماء على الشهرة لان التعبير عن الشهرة بلفظ الاجماع مع ان المشهور على عدم حجية الشهرة
تدليس ليس من شان الاصحاب لا سيما مع غاية صراحة عباراتهم في الاجماع المحقق فلا بد من كون الاجماع عند
القدماء من قبيل الاحتمال الثالث او الرابع ليستقيم امر الاجماعات المدعاة في كتبهم فان قلت كما لا يجوز
حمل الاجماعات المذكورة في كلماتهم على الاحتمالين الاولين كذا لا يجوز ان يحمل على الثالث ايضا لما يستفاد
من كلمات القوم من اشتراط دخول مجهول النسب في جملة المجمعين على طريقة القدماء مع انه قد سبق
ان تحقق الاجماع على ذلك الاحتمال لا يحتاج الى ذلك الاشتراط قلت هذا الاشتراط ليس الا باعتبار الاحتمال
الرابع الذي يكون اعم من الاول والثاني المحتاجين الى ذلك الاشتراط فتدبر واما بيان ما هو طريقة
اهل بنا المتاخرين من الاجماع عندهم عبارة عن اتفاق طائفة من الخواص مع مسئلة من المسائل الشرعية
بحيث يقرر نفس ذلك الاتفاق كاشفا عن رضا المعصوم في نفس الامر والواقع فربما حصل من اتفاق
اثنين وربما لم يحصل من اجماع مائتين والمحصل له ليس الا الحدس ولا يشترط فيه دخول مجهول النسب لا
في غيره عن زمن ومعلوم النسب ونحن نذكر لاستيضاح حصول القطع من الاجماع بهذا الطريق مثالا فنقول
انا اذا علمنا ان اتباع ابي حنيفة من خواصهم وعوامهم ليس فتويهم في الفروع ولا عملهم الا مطابقا لرأي
ابي حنيفة فاذا دخلنا في مدرسة فيها جماعة من الطلاب وسمعنا من الخارج ان الساكنين في هذه
المدرسة كلهم حنفيون في المدرس كلهم ايضا ثم سئلنا واحدا منهم عن مسئلة فاجاب بجواب من دون
نسبة الى راي ابي حنيفة او قوله بل اطلق القول بان حكم هذه المسئلة كذا ثم سئلنا شخصا اخر عنها فا
جاب بمثل ما اجاب به الاول وكذا الثالث والرابع والخامس فلا محالة يحصل لنا العلم القطعي من اتفاق
هؤلاء مع كونهم حنفيين بان ذلك راي ابي حنيفة رئيسهم غاية ما في الباب انه قد يحصل العلم من قول اثنين
وقد يحصل من عشرين وبالجملة اتفاق جمع من اتباع رجل والمقلدين له على امر يدل على انه باذن رئيسهم
وهذا امر وجداني لا ينكره الا مكابر ومرشد مجادل محض كما انه لا اعتبار لحصول العلم بثبوت الهلال الشرعي
فربما حصل من اتفاق خمسة وربما حصل من اتفاق مائة وربما حصل مع مخالفة البعض وربما لم يحصل
فكذا هنا وهذا واضح وهذا القسم من الاجماع وجوده في زمان الحضور في غاية الكثرة والوفور مثلا
نفرض ان الشخص دخل في بلد المعصوم فلاقى جمعا من اصحابه في غاية الزهد والورع ثم سئل واحدا منهم
عن مسئلة فاجاب بجواب بطريق الفتوى من غير اسناد الى المعصوم ثم سئل اخر منهم وهكذا الى عشرة

فاعلم ان الاجماع هو

مثلا فلا شك في حصول العلم الوجداني بان هؤلاء المسئولين لم يقولوا الا ما هو راي مقتديهم ورئيسهم
وكذا يمكن وجوده والاطلاع عليه في امثال زماننا هذا ايضا اما لاجل وجود القراين الداخلة بالنسبة
الى المجمعين كالعدالة والورع وغيرهما من الملكات النفسية المحمودة او الخارجة كالكثرة او لاجل وجودهما
مثلا لو فرضنا انا اطلعنا في زماننا على فتوى كثير من الاصحاب الصادق عليه السلام من قبيل زرارة ابن
اعين وليث المرادي ومحمد بن مسلم ونحوهم فلا شك في انه بعد ملاحظة جلالة شان هؤلاء قطعنا
بان ما قالهم بطريق الفتوى فتوى امامهم ومعتقده ثم ان في المقام شكوكات واهية وشبهات
ركيكة بعضها متعلق بنفي امكان الاجماع وبعضها بعدم امكان الاطلاع عليه وبعضها بعدم حجيته وما تمسك
به في المقام الاول امور منها انك ان كنت عالما بخصوص معتقد الامام فلا حاجة الى الاجماع
وان لم تكن عالما به فكيف يمكنك العلم بدخوله في الاتفاق والحال انه مستلزم للدور لان العلم بمعتقد
الامام فرع العلم بان كل واحد من المتفقين قال كذا او هذا العلم ايضا فرع العلم بان الامام قال كذا لكونه
من جملتهم فالعلم بان الامام قال كذا فرع العلم بان الامام قال كذا اي توقف الشيء على نفسه وهو محال
وكل امر مستلزم للمحال محال فالاجماع الذي يستلزم تحققه لذلك المحال محال والجواب اما اولا فنقض
بان هذه شبهة اوردت على الشكل الاول ولم يختص بالاجماع مثلا من يدعي كل متغير حادث اما ان يعلم ان
العالم بخصوصه حادث فلا حاجة الى انضمام غيره ولم يكن في تركيب الصغرى والكبرى والاستنتاج النتيجة منها
فائدة واما ان لا يعلم ذلك فلم يمكنه ادعاء الكلية وكذا في كل شكل اول واما ثانيا فبالحل الذي ذكره
العلماء في دفع هذه الشبهة على الشكل الاول وحاصله ان العلم الاجمالي بكلية الكبرى حاصل من دون العلم
بتفاصيل الافراد في الذهن ومن ترتيب القياس يحصل العلم التفصيلي بالنتيجة وهذا واضح فالعلم بذهاب
المجمعين الى هذا القول حاصل اجمالا لا العلم بخصوص قول الشخص الخاص وانما حصل العلم بخصوصه من
العلم الاجمالي السابق على هذا العلم التفصيلي والعلم بالضروريات الدينية ليس كذلك فيها المجتهدون و
المقلدون من النسوان والصبيان من ذلك القبيل ضرورة انك تعلم علما ضروريا ان كل امة النبي
مطبقون على كون صلوة الظهر اربع ركعات وان جميع الشيعة متفقون على حلية المتعة مع انك لم تحط
باقوالهم ولم تعرفهم باشخاصهم ومنها ان اتفاق المجمعين اما مستند الى دليل شرعي او غير مستند اليه
وعلى الثاني فلا يخفى عدم اعتباره قطعا وعلى الاول اما ان يكون المستند امرا قطعيا او ظنيا لا سبيل الى
الثاني لان العادة قاضية بامتناع اجماع جمع كثير واتفاقهم على مدلول امر يكون دلالته عليه بطريق الظن
نظرا الى اختلاف القرايح والاراء والسليقة والطباع ولا سبيل الى الاول ايضا لان العادة قاضية بانه
لو كان مستندهم امرا قطعيا لابد من ان يصير منقولا الينا واذ ليس فليس ولو نقل الينا لاغنى عن الاجماع
والجواب انا نمنع استحالة الاجماع على الامر الظني سيما اذا كان دلالته في غاية الظهور والجلاء مع
كونه معتبرا وحجة عند اهل الاتفاق ونمنع ايضا قضاء العادة بنقل القطعي بعد تحقق ما هو اقوى
منه وهو الاجماع وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجماع ضرورة تحقق كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما بعد
ملاحظة تفاوت القطعيات في مراتب القطع وما يتمسك به في المقام الثاني انه لا يمكن الاطلاع على

فتوى

فتوى جميع العلماء لكونهم منتشرين في اطراف العالم وساكنين في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن
معرفة اعيانهم فضلا عن ارائهم والجواب اما اولا ان هذه شبهة نظير الشبهات السوفسطائية لا ينبغي
ان يصغى اليه ولان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه انك تعلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان اعتقادهم
وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان ونحوها وكذا تعلم بمذهب الشيعة بان رايهم حلية المتعة ومسح الر
جلين مع ان اعيان العلماء غير معروفة عندك فضلا عن الاطلاع على ارائهم فكيف لا يمكن حصول اليقين
بها بطريق النظر مع ان مرتبة البداهة مسبوقة بمرتبة النظر وليس لمن ينكر الاطلاع على الاجماع والقائل
ان يقول ان امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب لانا نقول اي ضرورة دعت الى نجاسة
المذكور من الجلاب بملاقات مقدار راس ابرة من البول مع انا نقطع بالوجدان ان اطباق العلماء على ذلك
الحكم ليس من جهة الاخبار المتواترة بل لم يصادفوا في ذلك على جزء واحد فضلا عن المتواتر وايضا نرى بالمشاهدة
والعيان انهم مطبقون على ان اكل مقدار عشر مثقال من الجزء مثلا مفسد للصوم والحال ان الدليل اللفظي
الدال على فساد الصوم بالاكل ليس منصرفا الا الى الاكل المعتاد المتعارف بين الناس مثلا لو قال الشارع اجتنب
الاكل لفسد الصوم فلا يفهم منه عرفا الا كون الاكل المعتاد مفسدا واما بالنسبة الى الاكل الغير المعتاد فلا يكون اللفظ
بالنسبة اليه متكفلا بالتشكيك المنزل الاجماله وايضا نرى بالمشاهدة والعيان انهم يتمسكون في نجاسة ابوال
وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا
لهذا الكلام ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وكذا غير الملاقيات
الماكولة والمشروبة وغيرها وكذلك البول غير الروث وكل ذلك ليس الا من جهة اجماعهم على ان العلة في
هذا الحكم هو النجاسة فان قلت كل ذلك مما افهم من اللفظ قلت مع ان ذلك مكابرة واقتراح وخروج عن
جادة اللغة وطريقة العرف فلم لا تفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة وتفهم
من قوله عم اغسل ثوبك دون اغسل وجوبه عليهما واما ثانيا فان هذه الشبهة انما يرد على من اعتبر في الاجماع
اتفاق الكل كالعامة واما على مذهبنا فلا لما عرفت من عدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع لا على مذهب القدماء
ولا على مذهب الشيخ ره ولا على مذهب المتاخرين فتذكر وما يتمسك به في المقام الثالث امور منها ما تمسك
به بعض العامة وهو قوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
ورسوله فيستفاد منهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة والجواب ان كون الكتاب تبيانا لا
ينافي تبيان غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومنها ما تمسك به بعض القاصرين من العامة وهو امور
منها انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهذا ليس الا الشبهة التي اوردت على نفي حجية
التواتر والجواب الفرق بين المجموع وبين واحد كما لا يخفى ضرورة ان للاجتماع تاثيرا قويا جليا في تحصيل الوثوق
والاعتماد بل هو للاجتماع اظهر منه في الخبر فتدبر ومنها ان اكثر الاجماعات خلافية والجواب اما على تقدير
ارادة ان وجود المخالف مضر بتحقق الاجماع فيمكن بوجهين الاول ان الاختلاف انما يضر فيما اذا اعتبر في
الاجماع اتفاق الكل فكلامك لا يرد الا على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقة
اصحابنا فلا ورود له عليها اصلا لما عرفت من عدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع عندهم والثاني ان

كلامك رد عليك لان كون اكثر الاجماعات خلافيا فرع تحقق الاجماع كما لا يخفى واما على تقدير ارادة ان وجود المخالف
ينافي الاطلاع على الاجماع والجواب هو الجواب الاول على التقدير الاول واما على تقدير ارادة ان وجود المخالف مضر
بحجيته فلا يحتاج دفعه الى البيان لما عرفت مرارا ان وجود المخالف ليس بمضر في الاجماع على طريقة اصحابنا الا ترى ان
علماء الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ثم ان هنا خوالج الاول في انه هل يجوز
وقوع التعارض بين الاجماعين المحققين ام لا الذي يقتضيه النظر جوازه على طريقة القدماء مط وعدم جوازه على
طريقة المتاخرين مط اما الاول فلانه يمكن ان يطلع الطالب للحق على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم
جملة اشخاص المجمعين وسئل منهم شيئا فاجاب عنه كل واحد منهم بقوله نعم مثلا فرضنا ان الشخص سئل عن المجمعين هل
الماء القليل الملاقي للنجاسة ينجس ام لا فاجاب عنه كل واحد منهم بقوله نعم ثم يطلع مرة اخرى على ذلك الاتفاق فسئل
عنهم عين ما سئل اولا فاجاب عنه كل واحد من اهل المجمعين بما يعارض الجواب السابق تعارضا صريحا فلا بد ان
يحمل احد القولين المقطوع كونهما من الامام على محمل صحيح كالتقية ونحوها فهل يجب الاخذ بالاول او الثاني الحق
الاخذ بالثاني لان السائل في المرة الثانية ليس عامود الاية وان كان من باب التقية واما الثاني فلان المناط
في طريق العلم بالاجماع على طريقة المتاخرين هو الحدس الذي يجوز فيه الخطاء فلا بعد ان يحكم بعد حصول الحدس الثاني
المعارض للحدس الاول بالخطاء في الحدس الاول في يجب اتباع الحدس الثاني لان المجتهد مكلف بما ادى اليه اجتهاده
في تلك الحال وهو يختلف بتجدد الاجتهاد والنظر واختلاف القراين والوقوف على ما لم يقف اولا وهذا لا يضر
بحجيته كيف والبناء في فهم معاني السنة والكتاب واستنباط وجوه دلالتهما على ذلك ايضا فكيف لا يضر اختلاف
الفهم في حجيتهما هناك ويصير وجها للمنع هنا فلا تغفل واما طريقة الشيخ ففيه تفصيل لانه ان فرض وقوعه قبل زمان
العمل فلا دليل على امتناعه بل الجواز حينئذ متجه واما بعده فلانه ينافي قاعدة اللطف لما عرفت ان مقتضاها وجوب
وقوع العمل على طبق الحق الواقعي فبعد حصوله في مادة العمل لا بد من كون اجماعهم على الحق الواقعي فتدبر واما على طريقة
العامة ففيه ايضا تفصيل لانا ان قلنا بكون بنائهم على جواز العمل بالاتفاق من حيث انه اتفاق كما يظهر من بعض
ادلتهم كاية المشاقة فيجوز وان قلنا بكون بنائهم على جواز العمل بالاتفاق من حيث الكشف بحجية المقيد من الخارج كما يظهر من
بعض ادلتهم كرواية لا تجتمع امتي على الخطاء فحكم فيه بما حكم به من التفصيل الذي عرفته في طريقة الشيخ ره فتدبر
الفائدة الثانية اعلم ان الشهيد قد زعم ان الاجماع عند الفقهاء عبارة عن اتفاق الكل الكاشف عن قول
المعصوم وبعد اعترافه بان الاطلاع عليه ممكن فيما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا قال لما كان اكثر الاجماعات
المدعاة في كتب الفقهاء خلافية فينبغي ان يعتذر من جانبهم في خصوص هذه الاجماعات الكثيرة بان يقال
بحملها على الشهرة بناء على تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على
وجه يكون مجامعا لدعوى الاجماع مثلا نفرض ان واحدا من الفقهاء قال انه لا يجب صلوة الجمعة عينا اجماعا و
قال المخالف يجب صلوة الجمعة فيتاول قول المخالف بكون مراده بالوجوب هو الوجوب التخييري ليجامع لدعوى
الاجماع على نفي وجوبها عينا او ارادتهم الاجماع على رواية بعينها او تدوينها في كتبهم منسوبة الى الائمة عليهم السلام اقول
يرد على تقدير حملها على الاول امور الاول انه لا شك في ان لفظ الاجماع ظاهر في الاجماع المصطلح عندهم اي الاتفاق
الكاشف فلو اطلق واريد منه الشهرة مجردا عن القرينة للزم القبح لان اطلاق ما له ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره

مع عدم نصب قرينة قبيح جدا الثاني انه يستلزم التدليس لان اجماعهم يكون بالقياس الى من بعدهم بمنزلة
الخبر فيجوز ان يعمل من اعاصرهم بلا واسطة فيعمل به كل من عمل بالاجماعات المنقولة مع ان اكثر العاملين بها لم يعمل
بالشهرة وهل هذا الا عين التدليس وانت خبير بان هذا لا يليق بمن هو دونهم بمراتب مع انهم حجج الله على
الخلق بعد ائمتهم وهذا امنهم حذمة حيث يبطلون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف
عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك ثم حاشاهم عن ذلك
الثالث انه رب مقام يدعى فيه الاجماع مع مخالفة المشهور لذلك الاجماع وكيف يمكن في هذا المقام حمل الاجماع
على الشهرة الرابع ان اكثر القدماء ممن لا يعمل بالشهرة فكيف يمكن ان يدعوا الاجماع مع ارادتهم به الشهرة التي
لم يعملوا بها الخامس ان الداعي الى ذلك الحمل ليس الا لاجل انك زعمت ان الاجماع عند القدماء عبارة عن
اتفاق الكل مع ان هذا الزعم فاسد لما مر ان الاجماع عندهم ليس الا الاتفاق الكاشف من غير ان يعتبر فيه
اتفاق الكل واما على تقدير حملها على الثاني فيرد عليه اولا ما يرد على الاول اولا وثانيا يرد عليه ما يرد على الاول
ثانيا لان من لم يعمل بمجرد عدم الخلاف عن غير ثالثا يرد عليه ما يرد على الاول رابعا ويرد عليه ما يرد على الاول
خامسا واما على تقدير حملها على الثالث فيرد عليه اولا ما يرد على الاول خامسا وثانيا ان ذلك التاويل مما
لا يمكن في كثير من المواضع كما اذا ادعي الاجماع على وجوب شيء والمخالف يقول بحرمته مثلا واما على تقدير حملها على
الرابع فيرد عليه اولا وثانيا ما يرد على الاول اولا وثانيا واما على تقدير حملها على الرابع خفيفا ولان اطلاق
الاجماع المصطلح مع ارادة الاجماع على الرواية من غير نصب قرينة بعيد جدا وثانيا انا وجدنا كثيرا من الاجماعات
التي يدعى فيها الاجماع في قبال الرواية وثالثا انه يرد عليه ما يرد على الاول خامسا الى غير ذلك من الايرادات
التي يظهر بادنى تامل وقيل في مقام الاعتذار ان تلك الاجماعات تحمل على الاجماع اللطفي المنسوب الى الشيخ ره و
يرد عليه اولا ما يرد على الاول اولا وثانيا ان اكثر من القدماء المدعين للاجماع لم يعتبروا الاجماع المنسوب الى
الشيخ ره وثالثا يرد عليه ما يرد على الاول ثانيا لبناء الاكثر على عدم اعتباره ورابعا يرد عليه ما يرد على الاول خامسا
وقيل بحملها على الاجماعات المنقولة ويرد عليه اولا وثانيا ما يرد على الاول اولا وثانيا وثالثا ما يرد على الاول
رابعا وقيل ويظهر من صاحب المعالم ره كون الاجماع عند القدماء عبارة عن اتفاق الكل الكاشف وان الاطلاع
عليه فيما يقرب من الشيخ ره الى زماننا هذا غير ممكن ولاجل هذين الزعمين حكم ره بان الاجماعات التي يدعى فيما
يقرب من عصر الشيخ ره الى زماننا هذا اصبني على الغفلة فلا بد ان يحمل على الشهرة التي حمل عليها الشهيد حيث قال
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ ره الى زماننا هذا وليس مشتملا نقل متواتر واحاد
حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد بها ما ذكره الشهيد ره من الشهرة انتهى ويظهر من بعض
المتاخرين ان صاحب المعالم ره قد حملها على ما حمل عليه الشهيد من احد المحامل الا ربعة اقول يرد عليه ره على تقدير
اكتفائه بحملها على الشهرة فقط كما هو الظاهر من كلامه اولا ما يرد على الشهيد خامسا واما على تقدير ما نقل
بعض المتاخرين ففيه مضافا الى الايرادات الواردة على التقادير الاول ان الاحتمال الثالث مما ينافي ما هو
مذهبه من عدم امكان الاطلاع على الاجماع لان هذا الاحتمال صريح في امكان الاطلاع على الاجماع والا لكان
تعذرا له بتاويل المخالف الى معنى فتدبر ثم ان الامر في المقام دائر بين ان يحكم بنقلتها هو المراد من الاجماع

ودابعا

عند الاصحاب وبين ان يحكم بنقلته جمع كثير من الاصحاب وهم مختصر من اجلاء العلماء الاطياب وهو شك في ان الاول
اولى بالاختيار عند الانصاف فتدبر جيدا حتى تقف الفائدة الثالثة اعلم انه لا شك ولا شبهة في انه كلما قال العلماء
هذه المسئلة حكمها كذا اجماعا او للاجماع او بالاجماع او هذه المسئلة اجماعية فلا بد ان يحمل على الاجماع المصطلح
اي الاتفاق الكاشف عن راي المعصوم نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وهل يحمل لفظ الاتفاق وما اشتق
منه كقولهم هذه المسئلة اتفاقية او بالاتفاق او اتفق عليه العلماء على الاجماع المصطلح ام لا مقتضى التحقيق
عدم ذلك الحمل عند من عدا الشيخ ره من الخاصة من القدماء والمتاخرين لان النسبة بين لفظ الاتفاق والاجماع
عموم من وجه لتصادقهما في الاتفاق الكاشف وصدق الاول دون الثاني في الاتفاق الغير الكاشف وصدق الثاني
دون الاول في اجماع جماعة بحيث يصير مجردا الاجماع كاشفا عن راي المعصوم وان كان المخالف غير صغار قليل نعم
الحمل بالاتفاق عند هؤلاء ليس الا لاجل حصول الظن بكون ما اتفق عليه حكم الله الواقعي المسبب عن ملاحظة علمائهم
وورعهم وتقويهم وديانتهم الى غير ذلك من الاسباب المورثة للوصف في حكم لفظ الاتفاق قولهم هذه المسئلة
حكمها كذا بلا خلاف او هذا حكمه كذا او لا خلاف فيه واما عند الشيخ ره فكل اتفاق عنده محمول على الاجماع المصطلح
عنده بل الاتفاق اخص مطلقا من الاجماع المصطلح عنده لما عرفت مشروحا من انه قد يكون ذهاب المعظم الى
امر حجة نظرا الى قاعدة اللطف وكذا قولهم بلا خلاف وبلا خلاف فيه هذا وامثالهما وهل يحمل لفظ الاجماع المذكور
في كلام اللغويين واهل البيان والنحويين والصرفيين على الاجماع المصطلح ام لا التحقيق عدم الحمل لان الاجماع
المصطلح يعتبر فيه امور لا توجد في اجماع هؤلاء لان من جملة ما يعتبر فيه كون المجمع عليه امرا دينيا ولا شك في ان
الاجماع على رفع الفاعل او نصب المفعول مثلا في كلام النحويين ليس امرا دينيا وكذا يعتبر فيه كون شان المجمعين
ان لا يقولوا شيئا الا ان يلهم ذلك الشيء من جانب المعصوم وانت خبير بان شان هؤلاء فيما اتفقوا فيه ليس كذلك
بل كل ما قالوه في المسائل اللغوية ليس الا ماخوذا من العرف والعادة بلا تامل ورويته ومن هنا ظهر انه لو اجمع
الفلاسفة على امر ولو كان دينيا كما لو اجمعوا على وجوب العصمة في الامام مثلا فلا يحمل على الاجماع المصطلح مرة
ان شانهم فيما اتفقوا فيه ليس الا لاجل الاعتماد على عقولهم القاصرة من غير ملاحظة شيء اخر نعم يعتبر الاجماعات
المدعاة في عبائر اللغويين في مقام الترجيحات ومراتب الظنون وكذا لم يحمل على الاجماع المصطلح قولهم اجمعت
الصحابة على تصحيح ما يصح عنه واجمعت الشيعة على روايات فلان والسر فيه ظاهر لان المجمع عليه في ذلك القول
ليس الا من جملة الموضوعات الصرفة فتدبر ولا تغفل اصل في عدم جواز خرق الاجماع المركب اعلم
ان الاجماعات البسيط ومركب المراد بالاول هو الاتفاق الكاشف الناشي من قول واحد كالاجماع الواقع
على وجوب غسل الثوب من الاوراث مالا يوكل لحمه مثلا والمراد بالثاني هو الاتفاق الكاشف الناشي من
قولين نصا على الدال على نفي القول الثالث في مسئلة او مسئلتين يوجد بينهما القدر الجامع الكلي او مسئلتين
لم يوجد بينهما ذلك فهذه اقسام ثلثة لا مزيد عليها فلنذكر لكل منها امثلة فنقول للاول امثلة منها ان
القول بين الاصحاب منحصر في وجوب السورة للقراءة الزمية في الصلوة وتحريمها في القول باستحبابها
او كراهتها يكون احداثا للقول الثالث الموجب للحكم الزائد على الحكمين الاولين وخرقا للاجماع المركب و
منها ان العلماء قد قال بعضهم باستحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة والاخر بحرمته فيكون القول بوجوبه احداثا

الاجماع

للقول الثالث الزائد الموجب للحكم الزائد الخارق للاجماع ومنها ان يطاء المشتري البكر ثم يجد بها عيبا
فقيل الوطي يمنع الرد وقيل يجوز الرد مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول برده
مجانا يكون احداثا للقول الثالث الموجب للحكم المغاير لحكم الاولين الخارق للاجماع وللثاني ايضا امثلة
منها ان الاصحاب مختلفون في وجوب الغسل لوطي الدبر بين قولين فقيل بوجوبه مطلقا وقيل بعدمه مطلقا فالقول
بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرءة دون الرجل يكون احداثا للقول الثالث الخارق للاجماع من غير
ان يكون موجبا للحكم الزائد بل لا يكون الا ملفقا من القولين الاولين ومنها مسئلة فسخ النكاح بالعيوب
فان فيها قولين احدهما انه يفسخ بكل واحد من العيوب بطريق الايجاب الكلي والاخر انه لا يفسخ بشيء منها
بطريق السلب الكلي فالقول بالجزئيتين اللتين احديهما الموجبة اي يفسخ ببعض والاخرى السالبة اي لا يفسخ
ببعض اخر يكون كالقول الثالث في المثال الاول ويسمى ذلك القول قولا بالفصل ايضا ولا يذهب عليك
وجود القدر الجامع هنا اي الدبر في الاول والعيب في الثاني وللثالث ايضا امثلة منها ان بعضهم قال بان المسلم
لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغايب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغايب فالقول بانه يقتل ولا يصح
او لا يقتل ويصح يكون احداثا للقول الثالث الملفق من القولين الاولين الخارق للاجماع وقولا بالفصل
ومنها انه لو قال بعضهم بوجوب الغسل في يوم الجمعة وبوجوب صلوة الجمعة عينا وقال الاخرون باستحباب الغسل
وبوجوب الصلوة تخييرا فلو جاء ثالث وقال باستحباب الغسل وبوجوب الصلوة عينا لكان قوله كالقول الثاني
في المثال الاول حذو النعل بالنعل ثم انه قد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من جانبين
لان لكل منها جهة خصوصية وجهة عمومية لان المناط الاول هو القول المقابل للقولين اعم من ان يكون بالنسبة
الى مسئلة واحدة او مسئلتين وفي الثاني هو التفصيل بين موارد الحكم اعم من ان يكون تلك الموارد مختلفة بحسب
الحكم او متحدة بحسبه فمادة الاجماع هو مسئلة وطي الدبر وفسخ بالعيوب ومادة الافتراق من جانب
خرق الاجماع هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة واما من جانب القول بالفصل فكما القول المقابل
للاجماعين البسيطين مثلا نقول انهم اجمعوا على وجوب غسل الثوب من البول كذا اجمعوا على وجوبه من الروث
ايضا فالقول بوجوبه عن البول دون الروث او العكس قول بالتفصيل من غير خرق الاجماع المركب اما الاول فظاهر
واما الثاني فلما عرفت من ان المناط في الاجماع المركب هو اختلاف الحكمين وهو مفقود هنا كما ترى ثم اذا عرفت
ما ذكرناه فاعلم ان خرق الاجماع المركب عند اصحابنا الا ما ميز غير جائز ما عند القدماء والمتاخرين فلانه قد علما
ان قول الامام ليس بخارج عن القولين يكون الخروج عن الكل واحداثا ثالثا موجبا لترك قول الامام يقينا
واما عند الشيخ ره فلانه لو كان القول المقابل للقولين حقا للزم ان يكون القائلون بالقولين كلهم على الضلال
وهو ينافي قاعدة اللطف كما لا يخفى ولقائل ان يقول ان هذين الدليلين لا يتمان الا بالنسبة الى القسم الاول و
اما بالنسبة الى القسمين الاخيرين فلا يتم التقريب لا بطريقة الشيخ ره ولا بطريقة من عداه من القدماء والمتاخرين
بيان خلاصة بيانه اما بطريقة الشيخ ره فلانه لو فرضنا مختار الجزئيتين الموجبة والسالبة في مسئلة فسخ النكاح
بالعيوب مثلا لم يلزم ما بينا في قاعدة اللطف لان كل واحد من هذين القولين اي القول بالايجاب الكلي و
القول بالسلب الكلي مخالف للاخر فكيف ذلك الخلاف في اظهار الحق فلا ينافي القاعدة بلا تامل ورويته واما

واما لطريقة من علم من المخالفة فاختيار الجزئيتين كما يستلزم القطع بالمخالفة كذا يستلزم القطع بالموافقة
ايضا لان الامام اما ان يكون قائلا بالايجاب الكلي او بالسلب الكلي فاختيار الجزئيتين يستلزم المخالفة و
الموافقة معا ولا دليل على لزوم الاجتناب عن القطع بالمخالفة مطلقا حتى في صورة تحقق فيها القطع بالموافقة
ايضا فيمنع عدم جواز خرق الاجماع المركب في هذه الصورة مع ان مقتضى الاصل اولا هو الجواز ويمكن الجواب
عن الاخير تمسكا بان بناء العقلاء في امثال هذه الصورة على لزوم الاجتناب عن المخالفة وان كانت
تلك المخالفة مستلزمة للموافقة بل بناؤهم ليس الا على اختيار ما يحتمل الموافقة والمخالفة فيما نحن فيه المقام اما
على الايجاب الكلي او السلب الكلي اللذين يكون كل واحد منهما محتملا للموافقة والمخالفة ويوضحه ذكر مثال عرفي
فنقول لو قال احد لصاحبه ان سلكت هذا الطريق فتحصل فيه ملكات الفرد والنفع القطعيان المشكلان فان
في المقصد وان سلكت ذلك الطريق فتحصل لك احد الامرين اما الفرد فقط او النفع فقط فلا شك في انه لا
يختار الصاحب السالك الا الطريق الاخيرة بحكم القوة العاقلة بلا تامل وريب فتدبر ولا تغفل ثم اذا عرفت
ما ذكرنا فاعلم ان ثمرة عدم جواز خرق الاجماع المركب تظهر في كثير من المواضع مثلا اذا اثبتنا نجاسة الماء
القليل بملاقاة العذرة من نص وغيره من الادلة تمسكنا في نجاسته بملاقاة سائر النجاسات ايضا بالاجماع
المركب لان القائلين بالنجاسة يحكمون بالكلية وكذا القائلون بالطهارة واما عند العامة فمحققوهم
قد وافقونا في عدم جواز الخرق مطلقا وذهب شرذمة منهم الى الجواز مطلقا وفصل ابن الحاجب وتابعيه بان
القول الثالث ان رفع شيئا متفقا عليه لم يجز وان لم يرفع جاز ومثلوا للاول بما اذا وطئ المشتري البكر ثم
وجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان اي تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فان
القول بردها مجانا قول ثالث يرفع شيئا متفقا عليه لاتفاقهم على انها لا ترد مجانا وللثاني بمسئلة فسخ النكاح
ببعض العيوب حيث قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ ببعض العيوب دون بعض قول
ثالث لا يرفع ما اجمعوا عليه بل هو موافق لكل واحد من القولين في البعض وهذا التفصيل حسن لان الادلة
التي تمسكوا بها من العقل والنقل لا دلالة لشيء منها على عدم جواز القول الثالث في صورة التفصيل اما عدم
دلالة الدليل العقلي اي الاجماع على القطع بتخطئة من يخالف الاجماع فظاهر لكون المسئلة خلافية كما لا يخفى الا
حتى يكون مخالفه خاطئا واما الاية اي قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فلان الظاهر منها السبيل الواحد
لا السبيلين وسبيل كل جميع المؤمنين لا بعضهم واما الرواية اي قوله لا تجتمع امتي على الخطاء فلان الظاهر منها
جميع الامة اصل اعلم ان القول بالفصل بين المسئلتين فلا يخلو من احوال ثلث لانه اما ان لا يعلم حكم منهم
فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفصل بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم
بحيث ينعقد عليه اجماع لبسيط او مركب مثلا انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخات فاذا ثبت جواز تذكية الذئب
من جهتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول
بالفصل وهكذا نقول في امثال ذلك ايضا وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن
بينهم من فرق بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفصل والفرق مثلا فانا اذا علمنا
حرمة الخمر بقوله عم الخمر حرام لانه مسكر نحكم بحرمة ما عداه من المسكرات لاتحاد الطريق في المسئلتين فمن حكم بحرمة

الجز

الخمر لذلك حكم بحرمة سائر المسكرات لعموم العلة عرفا ومن حكم بعدم الحرمة في الخمر قال به مطلقا لاتحاد الطريق
فلا يجوز الفصل هنا ايضا كالصورة الاولى ومثاله ايضا من ورث الخالة ورث العمة ومن منع من احدهما
منع من الاخرى لاتحاد الطريق فلا يجوز الفصل ايضا ومثله ايضا زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال للام
ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضها قال في الموضعين
الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر على ما حكاه بعض الاصحاب
٩٠ وان لم يعلم اتحاد الطريق فمن قوم جواز الفصل بينهما ومنهم العلامة كما حكاه بعض الفضلاء حيث قال الحق
جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة حكم مجمع عليه او مثله وهو جيد خلافا لصاحب المعالم
حيث قال بعد ان نقل جواز الفصل عن قوم والذي يأتي على مذهبنا على عدم الجواز لان الامام مع مع احدى
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع انتهى وفيه ان هذا الكلام لا يتم الا مع العلم بعدم خروج
قول الامام عن القولين والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الاجماع في البين وما قيل من ان بناء كلامه
على وجود قول الامام بين القولين في جميع الصور المذكورة ومنه يجيء عدم جواز الفرق والفصل مدفوع بانه
والتحقيق على هذا التوجيه لا حاجة الى التفصيل والتحقيق الذي ذكره بقوله اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت
على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علقة بحيث يلزم العمل باحدهما العمل
بالاخرى لم يجز الفصل الخ وتدقيق بانه يمكن التخلف في ادعاء كلامه الى صورة الاجماع وهو بعيد اصل
اذا اختلفت الامة على قولين وقطعنا بانتفاء الثالث فلا يخلو اما ان يدل على احدهما دليل اجتهادي قطعي
او ظني او دليل فقاهتي فيؤخذ به دون غيره كما في مسئلة وجوب السجدة وحرمتها ان كان هناك دليل دال
على احدهما فيؤخذ به وكما في مسئلة جواز الفسخ بالعيوب وعدمه فان الدليل الفقاهتي فيها يدل على
عدم الجواز لان النكاح قد حدث والاصل عدم انفساخه حتى يثبت الجواز بالدليل وهكذا من المسائل
المذكورة في ابواب الفقه والا فقيل قولان احدهما التخيير وهو اختيار الشيخ رة على ما حكي عنه وثانيهما طرح
القولين في البين والرجوع الى مقتضى الاصل ونسب هذا القول الى بعض الاصحاب وربما توهم كون هذا
الاختلاف الواقع بين الاصحاب في هذه المسئلة منافيا ومناقضا لما تقدم من عدم جواز خرق الاجماع
المركب عند الاصحاب طرا كما يظهر من صاحب المعالم رة ايضا حيث قال في مسئلة جواز الخرق وعدمه والحجة
على اصولنا المنع مطلقا لان الامام مع مع احدى الطائفتين ظنا وقطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه
واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما اذا انعقد بذلك ثم ان الا
صحاب كلا ذهبوا الى عدم جواز خرق الاجماع المركب وكذا يرد ان هذا العنوان من المعالم وغيره تكرار حيث
ان الاختلاف في هذه المسئلة عين الاختلاف في المسئلة السابقة وهو انه هل يجوز خرق الاجماع المركب
اولا ويمكن دفع المناقشة الثانية بانهم في مسئلة خرق الاجماع المركب وعدمه في مقام الاطلاق والاهمال
وهو انه هل يجوز احداث الثالث ام لا وفي هذه المسئلة في مقام انه لو حصل التعارض بين القولين
ويقطع بان الامام قائل باحدهما ولم يكن هناك دليل دال على احدهما فهل الحكم هو التخيير كما نسب الى الشيخ
رة او الرجوع الى الاصل في مقام العمل فكلامهم هناك في مقام كيفية الاجتهاد في مقابل القولين

وههنا في مقام بيان كيفية العمل فالبحث السابق متعلق لبيان عدم جواز احداث القول الثالث في
مقابل القولين اعم من ان يكون الحكم في مقام العمل هو التخيير او الاحتياط او الرجوع الى الاصل حسبما
اقتضاه المقام وبما ذكرنا اندفع المناقشة بلزوم المناقضة بين المبحثين كما لا يخفى ولكن القول بالتقييم
المذكور في المبحث السابق منافيا لما يظهر من الاصحاب في مبحث التعارض بين الاخبار من الحكم بالتخيير
ولو مع امكان الاحتياط وبذلك يعلم ان بناءهم على التخيير لاوجه لتعميم هذا المبحث فانهم ثم يرد على صاحب
المعالم المناقشة بانه حكم ببطلان الطائفة الثالثة في الاخذ بالقول الثالث بطريق اولى بالمنافاة
الى الطائفة الثانية ولا وجه لدعوى الاولوية في المقام بعد القطع بان احد القولين قول الامام اذ كل
الطائفتين على الباطل من دون فرق اصلا ولكن الحق اندفاع المناقشة المذكورة عنه لان المراد ان
الطائفة الثانية لما كان قولهم باطلا في الواقع فقط من غير ظهور بطلان قولهم في ظاهر النظر لاحتمال
كون الامام قائلا به فيحكم ببطلانه وحقية احد القولين بخلاف القول الثالث والطائفة الثالثة التي
اختاروه فانه بطل في ظاهر النظر ايضا للعلم بان قول الامام عم لا يخلو عن احد القولين فالطائفة الثالثة
يعلمون بطلان قولهم بعد ثبوت الاجماع في البين وعدم خروج قول الامام عن احد القولين بخلاف الطائفة
الثانية فانه لم يثبت الاجماع عندهم فهم لا يعلمون فساد قولهم في ظاهر النظر فحيث كانت الطائفة
الثانية باطلة فالثالثة بطريق اولى كما ذكره صاحب لمعة وحيث قد عرفت ما ذكرنا فاعلم ان بعضهم قد
شيد القول بطرح القولين والرجوع الى الاصل متمسكا بان التخيير لا دليل عليه لانه ان اراد القائل به
انه واجب مستقلا فنقول انه لا دليل عليه من الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل اما الاول
فظاهر لانتفائه واما الثاني فلانتفاء الخبر الدال على التخيير بل ورد الخبر الدال على التخيير في مقام تعارض الاخبار و
اما في مقام تعارض القولين فلا ولا كلام لا اجماع في البين لما ترى من اختلاف الاصوليين في المسئلة واما العقل
فلا يدرك الوجوب الاستقلالي للتخيير في مقام تعارض القولين وان اراد انه واجب مقدمة لتحصيل وجوب الاخذ
بالقول الواقعي للامام عم واجبا وهو تم حتى في مثل ما اذا دار الامر بين محذورين كالوجوب والحرمة الواردين على
موضوع واحد كما في السجدة فقيل بالوجوب وقيل بالحرمة فان مجرد العلم الاجمالي بقول عم لا يوجب لزوم الاخذ به
كونه مكلفا به فيما اذا دار الامر بين محذورين في موضوع واحد نعم ان علم قوله عم تفصيلا واجما لا وامكن الاحتياط
ليتم القول بلزوم الاخذ به واما فيما ذكرنا فلا وثانيا انه بناء على كون تقديره كون الاخذ به واجبا حتى في مثل المقام
وجعل التخيير مقدمة لتحصيله يلزم التكليف بالايطاق لان مقتضى القول بوجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام و
ترتب العقاب بعلاقة كما ان التخيير لا يستلزم القطع به بالاخذ به لاحتمال ان يكون احد القولين الذين اختار احدهما
المكلف قولا باطلا لم يقل به الامام اصلا فيلزم ح ان يكون المكلف معاقبا بتركه وهذا عين التكليف بالايطاق
وان اراد انه مقدمة لترك المخالفة القطعية للامام عم فنقول انه لا دليل على وجوب ذي المقدمة حتى فيما اذا علم قوله
عم اجمالا وكان الامر دائرا بين محذورين بحيث لا يمكن الاحتياط في البين كما في مسئلة وجوب السجدة وحرمتها
فان قلت من ملاحظة القولين يقطع بانتفاء البراءة الاصلية فكيف يرجع الى الاصل قلت ان اريد انتفاء البراءة
الاصلية بالنسبة الى المشافهين فهو مسلم ولكنه لا ينفع وان اريد بالنسبة الى الغائبين فلا نجوز ان يكون الحكم الظاهري

في حقنا في هذه الحالة هو البراءة الاصلية وعلى المدعي الاثبات وان ارادوا ان بناء العقلاء في امثال المقام
على التخيير ففيه ان ذلك مم بل هم مختلفون فربما يحكمون بالتخيير وربما يحكمون بالاحتياط واجراء علة الاشتغال
وربما يتخيرون ولا يحكمون بشيء اصلا ومع ذلك كيف يمكن التمسك به في الحكم بالتخيير مطلقا ولكن التحقيق عندي هو انه
٩١ ان كان احد القولين موافقا للاصل فيؤخذ به كما في مسئلة فسخ النكاح بالعيوب وعدمه ووجوب الغسل عند
وطي الدبر وعدمه وغير ذلك من المواضع التي كان احد القولين موافقا للاصل والا فينبغي التفصيل بين المقامات
بانه ان لم يكن احد القولين متعلقا بعمل المجتهد كما يقع في ابواب المعاملات مثل ان ذهب جمع منهم الى ان التركة يعقب
الاخ من الاب بجمع اخر الى انها يعقب الاخت من الابوين وعلم بانتفاء الثالث في البين وان احدهما قول الامام عم لم يجب
عليه الافتاء بل لا يجوز لان وجوب الافتاء بل جوازه حتى فيما نحن فيه غير معلوم وحيث لم يعلم وجوبه بل جوازه فيحكم بالحرمة
لان الاصل في الفتوى هو الحرمة لقوله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وللادلة الاخر الدالة على حرمة العمل بالظن
الظن خرج ما خرج وبقي الباقي تحت الاصل ومنها نحن فيه فان قلت عدم الافتاء مستلزم للعسر والحرج المنفيين
في الشريعة قلت لا نم ذلك لندرة المقام وان كان احدهما متعلقا بعمل المكلف فلا يخلو اما ان يمكن الاحتياط
كما اذا اختلفوا في مسئلة وجوب الظهر والجمعة عينا فقيل بوجوب الظهر عينا وقيل بوجوب الجمعة كذلك وحصل لنا القطع
بانتفاء الثالث وان احدهما لا محالة قول الامام فينبغي الاحتياط والجمع بينهما لان ذلك من قبيل الاجمال العرضي المرادي
وقد بينا سابقا ان الحكم فيه هو الاحتياط والاتيان بالجميع فلا حاجة الى الاعادة فتذكر وان كان احدهما متعلقا
بعمل المكلف ولكن لا يمكن الاحتياط في البين كما في مسئلة وجوب السجدة في الفريضة عند قراءة العزيمة وحرمتها فان
الفقهاء في هذه المسئلة على قولين قيل بالوجوب وقيل بالحرمة ومن المعلوم ان الاحتياط فيها غير ممكن فالحكم فيه هو
التخيير البدوي بمعنى ان المكلف مخير في الاخذ باحدهما ابتداء وذلك لان ظاهر الاصحاب الاتفاق على التخيير في هذه المسئلة
فان القائل بالرجوع الى مقتضى الاصل غير معلوم وان نسب ذلك الى بعض الاصحاب فلا ريب ان ملاحظة هذا الاجماع
الظاهري يورث الظن بان المخالفة القطعية للامام في محل الفرض وهو ما اذا دار الامر بين محذورين ولم يمكن الاحتياط
في البين مع العلم الاجمالي بكون احد القولين قول الامام عم وكذلك لاشتراك في كون احدهما حكما الهيا مرضيا والظنون
اشتراك بين الغائبين والمعدومين منهم بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة الدالة على الاشتراك في التكليف والاخبار
الواردة والاستقراء في الباب وهذا الظن في الحقيقة ظن في المسئلة الفرعية وهو فيها حجة كما يجيء تحقيقه انشاء
الله تعالى دون المسئلة الاصولية حتى يمنع الحجية هذا مضافا الى كون الحكم بالتخيير في المقام موافقا للاحتياط من
جهة ان القول بالطرح والرجوع الى مقتضى الاصل طرح لقول الامام عم قطعا بخلاف ما اذا اختار المكلف احدهما
من باب التخيير فانه لا يقطع بالمخالفة بل انه يحتمل المخالفة الواقعية والموافقة كذلك ولا ريب في انه اذا دار الامر
كان الاخير اولى كيف وعليه بناء العقلاء كما مرت الاشارة هنا اصل لا ريب في جواز اتفاق اهل العصر الثاني
بعد الاختلاف على احد القولين بناء على طريقة القدماء في الاجماع اذ لا مانع منه عقلا لامكان ان يتفق مجلس وكان
هناك جماعة من العلماء وقطعنا بكون الامام فيهم اجمالا وان لم يعرف بشخصه فقال بعضهم بان الماء القليل ينجس
بالملاقاة مثلا وقال بعض اخر بانه لا ينجس بالملاقاة ثم بعد ساعة اتفقوا على القول الاول بان يقولوا الماء
القليل ينجس بالملاقاة ح فيمكن ان يكون الامام من الطائفة الثانية الذي قالوا بالنجاسة ابتداء او من الطائفة

العلم ولكن قال بعدم النجاسة من باب التقية وخوف الفتنة وكذا لا ريب في جواز ذلك عقلا بناء على طريقة المتأخرين
فمكان ان يحصل الحدس اولا من اختلاف جماعة من الاصحاب وذهاب طائفة منهم الى القول الاول واخرى
الى القول الثاني بان احد القولين قول الامام ثم اتفقوا على قول واحد وحصل الحدس ثانيا بان قول الامام
معينا وكذا لا ريب في جوازه على طريقة العامة في الاجماع والوجه ظاهر وهل يمكن الوفاق بعد الخلاف بناء على طريقة
الشيخ في الاجماع ام لا حكى صاحب المعالم عن المحقق انه حكى عن شيخ الطائفة انه قال ان قلنا بالتخيير لم يصح الاتفاق
بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون واعترض عليه المحقق ره بانه لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وقد استحسنه صاحب
ثم رد بعد ان نقل الاعتراض المذكور عنه فقال في كلام المحقق هنا كان لسابق في غاية الحسن والوضوح اقول لعل
المحقق قد حمل التخيير المذكور في كلام الشيخ على التخيير البدوي الذي يؤخذ في مقام الجهل بالحكم الواقعي ولذا اعترض
عليه بابداء احتمال كونه مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد على احد القولين وعلى هذا الاحتمال كيف يصح منع امكان
الوفاق بعد الخلاف ولكن الحق ان مراده به هو التخيير الاستمراري بمعنى ان الحكم في الواقع ونفس الامر هو التخيير بعد عدم
اظهار الامام ع الحق الواقعي لئلا يلزم خلاف اللطف الواجب على الله تع بالنسبة الى الطائفة اللاحقة كما نقلناه
سابقا عن الشيخ ره وح فالاتفاق بعد الاختلاف مستلزم لبطلان القول الاخر في الواقع وهذا مناف
للتخيير الاستمراري الثابت في الواقع عند عدم ظهور حقية احد القولين في البين بزعمه وح فالجواز منتف قطعا فلا
وقع لهذا الاعتراض بعد حمل كلامه على ما ذكر فافهم يرد عليه على هذا المعيار ان الحكم بعدم جواز الاجماع بعد الاختلاف
بناء على التخيير الاستمراري لا يتم مطلقا حتى قبل حضور زمان العمل لجواز ان يكون احد القولين باطلا ولذا اتفقوا على
القول الاخر بعد الاختلاف ولا يلزم منه خلاف اللطف اصلا نعم لا يجوز الاتفاق بعد الاختلاف بعد حضور وقت
العمل لان الوفاق يكشف عن بطلان احد القولين مع ان الحكم هو التخيير والا يلزم خلاف اللطف اللهم الا ان يق
بان الشيخ ره لم يحكم بالتخيير مطلقا حتى قبل حضور وقت العمل بل انما يحكم به ان حضر الوقت ولم يظهر الامام الحق الواقعي
وح فحكمه بامتناع الاجماع بعد الاختلاف في محله كما بينا ولكنه ح يرد عليه اعتراض اخر في اعتماده على قاعدة اللطف
في الحكم بحجية المتفق عليه فيما اذا صارت الامامية على طائفتين في مسئلة لا يجري فيها التخيير الاستمراري كما اذا قال
طائفة منهم بالوجوب والاخرى بالحرمة ولم يكن هنا لك كتاب او سنة مقطوع بها يدل على حقية احدهما فانه لو كان
الحكم بالنسبة الى الطائفة اللاحقة هو احدهما بطريق التخيير البدوي يلزم بقاء اللاحقين على الجزم في الضلالة وهو مناف
لقاعدة اللطف فان قلت انهم متحيرون في الاعتقاد واما في العمل فلا لامكان الاخذ باحدهما من باب التخيير البدوي
قلت وان كانوا غير متحيرين في مقام العمل الظاهري واما في العمل الواقعي فلا لامكان ان يكون متعلق العمل في الواقع
ونفس الامر هو الشيء الذي تركه المكلف واختار غيره ومقتضى قاعدة اللطف عنده هو مطابقة اعتقادهم
في الواقع او عملهم له وههنا ليس كذلك وكذا حكم بالتخيير الاستمراري الواقعي النفس الامري فيما اذا اختلفت الامامية
على قولين وكانت المسئلة مما يجري فيها التخيير كوجوب الظهر والجمعة مع عدم اظهار الامام ع الحق الواقعي ولولا الذي
ذكرناه لما وجب عليه الحكم بالتخيير في نفس الامر لكفاية الحكم بالتخيير البدوي ايضا لاشتغال التخيير بذلك في مقام العمل
الظاهري كما لا يخفى **اصل** الاجماع السكوتي عبارة عن حكم بعض المجتهدين بشيء واطلع عليه الباقون

فسكتوا

٩٢

فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه فهو ليس بحجة عندنا وعند محققي العامة اما عندنا فلما عرفت ان الاجماع المعتبر هو
الاتفاق الكاشف وظاهر ان السكوت اعم من الاتفاق لاحتمال التوقف والتمهل للنظر والتجديد فيه واحتمال الخوف
الفتنة في الانكار او غير ذلك من الاحتمالات ومع وجودها لعبارة لا ينسب الى ساكت قول واما عندهم فلما عرفت
من ان الاجماع عندهم هو الاتفاق والسكوت اعم منه ولا دلالة للعام على الخاص كما تقرر ولذا ذهب بهم الى التصويب
كل مجتهد مصيب **تكميل** هل يجوز التعاكس في الاجماع المركب اي تعاكس شطريه بان يقول الاول بقول الثاني والثاني
الاول مقتضى التحقيق جوازه عقلا وان فرضنا عدم الاطلاع على وقوعه اما على طريقة القدماء فيمكن ان يحصل
الاطلاع على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في جملة المجمعين بحيث يشمل السائل المجمعين المشتملين على
شخص المعصوم الغير المعلوم عنده تفصيلا عن حكم ماء القليل الملاقي للنجاسة مثلا فقال بعضهم بنجسه والاخرون
لا ينجس ثم سئل في زمان اخر عن نفس ذلك الحكم فقال من قال بالنجاسة اولا بعدم النجاسة ثانيا وقال
من قال بعدم النجاسة اولا بالنجاسة ثانيا مع العلم الاجمالي بكون شخص المعصوم في جملة المجمعين في الزمانين
والقول بامتناعه تمسكا باستحالة رجوع المعصوم عن قوله في غاية السقوط لانا في صدد بيان جواز ذلك عقلا
على انه لو قلنا به حق عدم التدرج فلا محذور فيه نعم يجب ح حمل احد قوليه على التقية ونحوها من المصالح وظني انك
اعترفت بوقوع تحقق التعارض بين الاجماعين المحققين على طريقة القدماء كما مرت الاشارة لاتي ناتي فيما
ادعيناه هنا واما على طريقة المتاخرين فجوازه اظهر لاحتمال بقاء الامام على قوله في الزمانين فتدبر ثم ان ههنا
مسائل ثلث الاولى في حجية الشهرة وعدمها وكلامنا فيها في مقامات الاول في بيان الشهرة المنجبرة الى الرواية
الضعيفة المجبر ضعفها بالشهرة ويسمى تلك الشهرة بالشهرة الفتوائية وهي اما تطابقي او استنادي والمراد
بالاول ان يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضعيفة من غير ان يستند وافتوا بهم اليها مثلا نفرض انك اطلعت
على ان المشهور قد افتوا في العصير العنبي اذا غلا واشتد بان حكمه كذا من غير تمسكهم في ذلك برواية ثم تفحصت ان ثمت
خبر بل روايات ضعيفة يطابق مضمونها فتوى المشهور والثاني ان يفتي المعظم بحكم متمسكين في ذلك الحكم برواية
ضعيفة مثل انا نرى ان الاصحاب قد حكموا في مقام بالاحتياط تمسكا برواية ضعيفة وهي دع ما يريبك الى ما لا
يريبك ونحوها من الروايات القاصرة سندا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا كلام في ان المحققين قد ذهبوا الى
حجية الرواية الضعيفة المنجبرة الى الشهرة الفتوائية خلافا لشرذمة قليلة توهما بان كلا منهما منفردا ليس بحجة
فكذلك في حال الاجتماع وانما الكلام في ان حجيتها هل هي من باب الظن وفرد من مطلق الظن الذي قام
الدليل العقلي على اعتباره او من ظن مخصوص دل على اعتباره دليل شرعي من الكتاب او السنة او الاجماع
والاقرب هو الاول وتحقيق المرام يستدعي بسطا في الكلام فنقول انا ان فرضنا عدم حجية الشهرة تمسكا بذهاب
المشهور الى عدم حجيتها فلا نم ذلك الذهاب حتى في صورة انضمامها الى الرواية بل انه لم نقل ذهابهم الى حجيتها
في هذه الصورة لم نقل بذهابهم الى عدمها فيها وكذا نقول ان الخبر الضعيف وان كان غير حجة بنفسه نظرا الى آية
النبأ لكن دلالة الآية الشريفة على عدم حجيتها حتى في هذه الصورة ممنوعة فظهر ان ما يمنع من حجية الشهرة من
الشهرة وكذا ما يمنع من حجية الخبر الضعيف من الآية لا دلالة لهما على المنع في محل الفرض ولكن لما كان اعتبار كل
دليل هو توقفا على امرين وجود المقتضي له ودفع المانع عنه فلا بد من بيان وجود المقتضي ايضا فنقول لا ريب

ولا شبهة في بقاء التكاليف الى يوم القيمة وكذا لا شك ايضا في ان باب العلم التفصيلي في اغلب الاحكام التي نقطع
بالتكليف فيها منسد بالنسبة الينا فالتكليف ح اما الاقتصار على القدر المعلوم والتمسك باصالة البرائة
في غيره الذي يكون هو الاغلب او العمل بالاحتياط او تحصيل العلم التفصيلي او العمل بالظن فهذه احتمالات اربعة
لانه لا مزيد عليها لا سبيل الى غير الاخير لاستلزام الاول الخروج عن الدين وعدم التدين بدين سيد المرسلين
والثاني للعسر والحرج الشديدين الموجبين لاختلال نظام العالم والثالث للتكليف بما لا يطاق فتعين الرابع فاذا
انفتح باب العمل بالظن علينا فاما ان نقتصر في العمل به بظواهر الكتاب والصحاح من الاخبار او نتعدى منهما الى
ساير الاسباب الظنية فعلى الاول يلزم ما يلزم على التقدير الاول من التقادير الاربعة للقطع بعدم كفاية الظن
الحاصل من الكتاب والاخبار الصحيحة في تحصيل عشر من الاحكام الفرعية بلا تامل وريبة فتعين الثاني فاذا
انفتح باب التعدي فاما ان نتعدى الى الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة مع التعدي الى غيره من الاسباب الظنية او
لا نتعدى الا الى غيره لا سبيل الى الثاني لانه اما ان يكون مستلزما للترجيح بلا مرجح ان قلنا بكون الخبر الضعيف
المنجبر بالشهرة مساويا لغيره من الاسباب الظنية في حصول الظن او يكون مستلزما لترجيح المرجوح على الراجح
ان قلنا بكونه اقوى من غيره لعدم احتمال كون غيره اقوى منه فتعين الاول وهو المطلوب حجة من قال بانه
حجة لاجل كونه من جزئيات الاول وهو المطلوب من الظنون المخصوصة امور منها قوله تع ان جائكم فاسق
بنباء فتبينوا اي تفحصوا واطلبوا البيان لاحتمال الكذب الذي هو نوع من انواع الفسق ولا شك في حصول التفحص
والبيان بملاحظة تطابق مضمون الخبر فتوى المشهور واي شيء اقوى بيانا من ذلك التطابق وفيه اولا ان المراد
من البيان هو البيان العلمي لا ما هو اعم منه ومن البيان الظني الحاصل من الشهرة ونحوها الا ترى انه لو
قيل تبين موت زيد عندي مثلا لا يفهم منه في العرف والعادة الا كون موت زيد مقطوعا عند القائل فالاية
لا دلالة لها على كفاية البيان الظني في خبر الفاسق فلا ربط لها بالمدعى ولو سلمنا كونه حقيقة في القدر المشترك
بين العلمي والظني فنقول ان البيان مطلق معروض للتشكيك المنصرف اجمالا بالنسبة الى البيان الظني عند الاطلاق
لا ينصرف لفظ البيان وما يشتق منه الا الى البيان العلمي كما بينا ثانيا لو سلمنا ان لفظ البيان موضوع للقدر
المشترك وانه متواطئ بالقياس الى فرديه من غير تشكيك وان الآية تامة في الدلالة فنمنع اعتبار الظن الكذائي
في مسئلتنا هذه لكونها من المسائل الاصولية وقد عرفت مرارا عدم اعتبار الظن فيها فان قلت الاجماع
القاطع قد قام على اعتبار الظن الكتابي في الفروع فنتمسك في اعتباره في الاصول بالاجماع المركب قلت ثبوت
الاجماع القاطع على اعتباره في الفروع حتى يصير اعتباره من باب الظنون المخصوصة اول الدعوى بل
التحقيق ان اعتباره ليس الا لاجل الدليل العقلي الدال على حجية مطلق الظن الشامل له ولغيره من الاسباب
الظنية ومنها قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه بتقريب
ان كلمة ما من ادوات العموم فيشمل ما نحن فيه نظرا الى مقتضى اصل وضعها وفيه اولا ان كلمة ما وان كانت مفيدة
للعموم وضعا لكن المراد بما اشتهر هنا احد الحديثين المتعارضين والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين بما
اشتهر بين اصحابك فلا ربط للرواية بالحديث الضعيف المنجبر بالشهرة كما لا يخفى فان قلت يلزم عليك ح
القول بتخصيص العموم بالمورد وهو خلاف التحقيق قلت ليس هذا من قبيل كون المورد مخصصا للعام بل يكون

من

٩٣

من باب تخصيص العموم بالمورد والفرق بينهما غير خفي الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقاة النجاسة فاجيب
بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقات فان المعنى ما كان من الماء قدر كر لا ينجس بها وغير الماء كالمضاف والجامد
خارج عن العموم لان العموم مخصوص بغيرهما قطعا وهذا هو الفرق بين التخصيص والتخصص في مسئلة
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فليراجع ثمة فان قلت يمكن ان يكون بناء الاستدلال على عموم العلة لا على
عموم كلمة ما والعلة المنصوصة حجة والتخصيص باحد الحديثين المتعارضين خروج عن القول بحجية العلة
المنصوصة وذلك الخروج غير مرضي عند جمهور المحققين على ما تقتضيه قلت عموم العلة هنا اول الدعوى فان
الاجماع اخص من المشهور فان قلت يحمل الاجماع على المشهور بقرينة السياق قلت نحن نحمل الاشتهار على الاجماع وهذا
اولى من العكس الذي قلت انت به لان الامر دائر في المقام بين ارتكاب التجوز في لفظ الاجماع وبين ارتكاب
التقييد في لفظ الاشتهار ولا شك في ان التقييد اولى من التجوز وثانيا انا لو سلمنا ان الرواية وافية بالدلالة
لدلالة على المراد فنمنع اعتبارها في المقام لانها ظنية ومسئلتنا هذه من المسائل الاصولية وقد عرفت مرارا
بنائنا على عدم اعتبار الظن فيها ثم اعلم انه اذا كانت الرواية المنجبرة بالشهرة ذات جزئين افتى المشهور على
طبق مضمون احد الجزئين دون الاخر فاما نقطع بكون تمسك المشهور بغير تلك الرواية او نشك في ذلك او نقطع
بتمسكهم بنفس الرواية فهذه صور ثلث لا مزيد عليها ففي الاولى لا تكون الشهرة جابرة لمضمونها المفتى به فقط من غير
ان يصير تلك الشهرة جابرة لصدورها ايضا فح لا يجوز التمسك بتلك الرواية الا بعد الانجبار وبعبارة اخرى
لا يجوز التمسك بها في العمل بالمضمون الاخر الذي لم يحصل الانجبار والرواية بحسبه والحاصل انه لا يجوز التعدي عن
المضمون المنجبر الى المضمون الغير المنجبر اجتهادا وفي الثانية نحكم ايضا بكون الشهرة جابرة للرواية بحسب المضمون
كالاول بلا تفاوت في البين الا ان الفرق بين الصورتين ان ما حكم به في الصورة الاولى من كون الشهرة جابرة
للمضمون وعدم جواز التجاوز عن المضمون المنجبر الى غيره يكون من باب الاجتهاد وفي الثانية لاجل الاصل الاعتباري
الفقاهتي واما الصورة الثالثة فهي ينقسم ايضا الى صور ثلث لانا اما ان نقطع بان عمل المشهور بالرواية ليس الا
لاجل وجود قرينة عندهم دالة على صدق مضمونها الذي يطابق فتوى المشهور او نقطع بان عملهم بها لم يكن الا
لاجل وجود قرينة عندهم دالة على صدق صدورها ايضا او نشك في ان عملهم هل هو لاجل وجود القرينة
الاولى او الثانية مع القطع بوجود احدهما فالصورة الاولى والثانية حكمهما حكم الصورتين الاوليين من الصور
السابقة في عدم جواز التجاوز عن المضمون المنجبر الى المضمون الغير المنجبر اجتهادا في الاولى وفقاهة في الثانية و
اما الصورة الثانية فهي ينقسم ايضا الى اقسام ناشية من ملاحظة المضمون الغير المنجبر لان المشهور اما ان افتوا
بخلافه او سكتوا عنه ولم يفتوا لا على خلافه ولا على وفاقه او افتى جماعة من المشهور على خلافه والاخرى على وفاقه ففي
الصورتين الاخيرتين يجوز التجاوز عن المضمون المنجبر الى المضمون الاخر لان القرينة الدالة على صدق صدور
الرواية موجبة للوصف الذي يكون بناء المجتهد عليه في كل مقام والمفروض وجودها في المقام واما الصورة
الاولى فهي ينقسم الى قسمين لانه اما ان يظهر خطائهم في دلالة متن الرواية اولا ففي الاول يجوز التعدي من المضمون
المنجبر الى المضمون الذي افتوا بخلافه وعلى الثاني فلا وخلاصة القول في المقام انه كلما ظهر الانجبار والرواية بحسب الصدور
الذي يكون اخص من انجبار المضمون فالتعدي جائز واما لو لم يظهر الا الانجبار المضموني فقط فلا فتدبر ولا تغفل

المقام الثاني في حجية نفس الشهرة في الجملة اذا تشاجر العلماء في مسئلة فرعية على قولين مثلا ولم يقم على احدهما
دليلا وكان احدهما مشهورا بحيث اختاره معظمهم فهل هذه الشهرة حجة على القول المشهور كخبر الواحد اولا
بل يجب التوقف في المقام والرجوع الى ما هو مقتضى القواعد العقلية والنقلية بعد سد باب الاجتهاد اختلف
فيه الاصوليون من اصحابنا الامامية على قولين الاول ان الشهرة حجة شرعية وهو المحكي عن العلامة
في لف والشهيد في ذكرى واستاد الكل في الكل ووالده جمال العلماء وحكاه في ذكرى عن بعض الثاني انها ليست
بحجة شرعية كالقياس وهو المحكي عن ابن ادريس في السرائر والعلامة في النهاية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة
وبحر العلوم في بعض رسايله وظاهر الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي والمعتمد هو القول الاول لانه لا شك
ولا شبهة في انا نعلم بالعلم الاجمالي ونقطع بالقطع الوجداني بان العلماء العظام لكمال ديانتهم وقوة ورعهم وزهدهم
وتقويهم لم يفتوا ابدا الا عن مستند اخذوه بحسب اعتقادهم دليلا على ذلك الامر والا احتمل ان يخطئوا في دليلية
ذلك الدليل احتمالا بعيدا في غاية البعد ثم حصل لنا الظن القوي بكون ما اعتقدوه دليلا على ما اتوا به حقا
مطابقا للواقع بحيث لو حصل لنا العثور عليه لوافقناهم بان ذلك الدليل فيما افتوا به تحصل بما ادعيناه من
القطع او لا من الظن القوي ثانيا الظن القوي بالحكم الذي تمسك في اعتباره بالدليل العقلي الدال على
حجية مطلق الظن الشامل له بلا تامل وريب هذا خلاصة ما افاده استادنا الشريف دام ظله في المقام وقال
بعض اجلة السادات ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاخبار الضعيفة المنجبرة بالشهرة فلو لا اعتبارها لزم تعطيل
كثير منها فان قلت ذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه ولو كان ضعيف السند غير صالح للحجية وجب
الاخذ بالشهرة الخالية من الخبر ايضا لعدم ما يصلح للحجية تدقيق بعدم الفصل بين الصورتين فتامل انتهى كلامه اعلى الله
مقامه ثم انه قد تمسك الشهيد في حجية الشهرة بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم
الظفر بالدليل عدم الدليل وبقوة الظن في جانب الشهرة وضعفه في لم بان العدالة انما تمنع من مثل تعمد الافتاء بغير
ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصل قبل
زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره اقول الانصاف ان هذا
التضعيف في غاية الضعف لان حاصل كلام الشهيد ره ليس حجة الا ما قد مناه من ان الظاهر ان توافق جمع من العلماء
على الخطاء بعيد ودعوى ان الخطاء ليس بمامون على الظنون ليس مما ينكر البتة لكنه لا يقدح فيما قلنا من حصول الظن
بان مستندهم حق نظرا الى كثرتهم وكمال عدالتهم واهتمامهم في امر الدين ثم احتمال الخطاء انما يوجب القدح في حصول
العلم لا في حصول الظن كما لا يخفى ولان كلامنا في هذا المقام في اثبات حجية الشهرة في الجملة مع قطع النظر عن حدوثها
قبل زمن الشيخ ره او بعده واما الكلام في ان الشهرة المثبتة هل هي الشهرة المطلقة او الشهرة الحادثة قبل زمان
الشيخ او بعده فسيجي تحقيقه في المقام الرابع ان شاء الله تعالى ثم انه قد يتمسك في حجية الشهرة بقوله خذ بما اشتهر
بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه وفيه ان التمسك بذلك القول في هذا المقام
مع ما فيها من المنع دلالة واعتبارا اما في المقام الاول فلا حاجة اليها وقد علمت لو تذكر فتذكر ثم ان في المقام شبهة
مشهورة وهي ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ودفعها اما على ما مر منا اليه من عدم اعتبار الظن في المسائل الاصولية فتقريره انه

لا شك في ان حجية الشهرة وعدمها مسئلة من المسائل الاصولية وذهاب المشهور الى عدم حجيتها لا يوجب الا حصول
الظن بعدم حجيتها وسيجي ان مقتضى التحقيق عدم جواز العمل بالظن فيها اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن مطلقا الا ما خرج
بالدليل ولا مخرج للمسائل الاصولية عن هذا الاصل لانحصار الدليل المخرج فيما سنذكره من الادلة في مبحث الاجتهاد
ولا دلالة لشيء منها على جواز العمل بالظن فيها كما ستطلع عليه ذلك واما الظن الحاصل من الشهرة في الفروع فيدل
على حجيته الادلة العقلية الدالة على حجية مطلق الظن الشامل للظن الحاصل من الشهرة فاعتبار الظن الحاصل من الشهرة
في الفروع للدليل الدال على اعتباره وفيها لا ينافي اعتباره مطلقا في المسائل الاصولية وكذا لا يلزم من القول بعدم
حجيتها في المسائل الاصولية لفقد الدليل عليها القول بعدم حجيتها مطلقا فدفع هذه الشبهة على طريقتنا في غاية السهولة
كما ترى واما دفعها على مذهب من قال باعتبار الظن في المسائل الاصولية فيمكن بوجهين الاول ان يقال انه لا شك
ولا شبهة في ان ما تحقق فيه الشهرة المورثة للظن بالحكم من المسائل الفقهية والموارد الفرعية كثير في غاية الكثرة
لا سيما في ابواب المعاملات بحيث يعلم بالعلم الاجمالي ان بعض الظنون مطابق للواقع فيحصل القطع بثبوت
التكليف فيما بين هذه الظنون في الجملة ثم اما ان يعمل بجميع هذه الظنون او لا يعمل بشيء منها او نعمل ببعض
دون اخر لا سبيل الى الثاني لا يقطع معه الطرح الامر القطعي تخييرا او نعمل كذلك يقينا لا سبيل الى الثاني لاستلزامه الطرح
للامر القطعي وكذا لا سبيل الى الثالث والرابع لاستلزامها مخالفة الاجماع القاطع مع ان الاخير مستلزم للترجيح
من غير مرجح ايضا وبالجملة بعد القطع بثبوت التكليف فيما تحقق فيه الشهرة من الموارد الفرعية الكثيرة على ما قررنا
لم يحصل الظن في المسئلة الاصولية من الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة فلا يشكل الامر على من قال بحجية
الظن في المسائل الاصولية ايضا لعدم حصول الظن من الشهرة في المسئلة الاصولية فظهر ان حجية الشهرة ليست
من حيث الاسم بل من حيث افادتها وصف الظن ولا ريب انه بعد ملاحظة التكليف في تلك الموارد الفرعية يصير
عدم حجيتها مرجوحا بل مقطوع العدم وان كان مشهورا فلا اعتبار بتلك الشهرة لعدم افادتها الظن الذي
هو المناط ويجب العمل بالظنون الحاصلة من الشهرة في الموارد الفرعية قطعا الثاني ان المشهور كما ذهبوا الى
عدم حجية الشهرة كذا ذهبوا الى عدم حجية غيرها من الظنون الموهوم اعتبارها كالاجماع الظني وعدم العلم بالخلاف
والاستقراء ونظائرها من الاسباب التي ذهب المشهور الى عدم اعتبارها فنقول حينئذ انه لا شك ولا شبهة في ان كثيرا
من المسائل الفرعية من العبادات والمعاملات مما يوجد فيه تلك الاسباب الموهومة ونعلم بالعلم الاجمالي
ان بعضا من الظنون الحاصلة من بعضها في المسائل الفرعية مطابق للواقع بحيث لو لم يعمل بشيء منها في الفروع
للزم الطرح للامر القطعي فيحصل حينئذ القطع بان ما تمسك به المشهور في عدم حجيتها العمل بها من الاصل والدليل الاخر
الدال على حرمة العمل بالظن فقد انكسر سورته بالقياس الى بعض منها فلا بد حينئذ من العمل بكلها حتى حصل القطع
بالاتيان بالامر القطعي والقول بالعمل بهذه الظنون الا قدر لا يقطع بمخالفة الامر القطعي مع انه مخالف للاجماع
المركب مستلزم للترجيح بلا مرجح ثم انا نقول لما علمنا بان مدرك المشهور في عدم العمل بها ليس الا الاصل الغير المفيد
للظن صار عدم اعتبارها موهوما فلم يتحقق الظن في المسئلة الاصولية حتى يعمل به فيها فان قلت كما تعلم
انت بالعلم الاجمالي بثبوت التكليف في المسائل الفرعية التي تحققت فيها تلك الاسباب كذا نحن نقطع بالقطع
الاجمالي بثبوت التكليف في المسئلة الاصولية ثم انا نعلم ان ما ذهب اليه المشهور من المنع من العمل بكل واحد من

هذه الاسباب بعضه مطابق للواقع فان تكاذب الجميع بالجميع مستلزم للاول وتكاذب بالجزم قطعا قلت ان
ان كان الامر على ما ذكرت فلا بد من القول بالتبعيض وانه يجب العمل ببعض الظنون في المسألة الاصولية لكن
الحق انه لا يقطع بها المخالفة القطعية ولو بعدم العمل بواحد من هذه الاسباب ويجب العمل بسائر الاسباب في الفروع
لكون الظن في الفروع اقرب بالواقع من الظن في الاصول المقام الثالث في انه هل يكون الشهرة اعتبارها
كاعتبار الاصول الفقهية بمعنى انه لو صادفنا دليل اجتهادي في مقابلها اوجب طرحها والاخذ بذلك
الدليل كائنا ما كان ام لا وتكون هي كسائر الادلة المتعارض بعضها بعضا في طلب الترجيح لاحد المتعارضين مقتضى
التحقيق هو الثاني فعلى هذا لو تحقق التعارض بين ما هو مظنون اعتباره نوعا كالخبر الصحيح وبين الشهرة في
مسألة شخصية مع افادة الشهرة الظن بحكم الله فهل في الحق تقديم الشهرة على الخبر الصحيح اذ المسائل المتعارض
فيها ما يظن اعتباره مع الشهرة المفيدة للظن بحكم الله في تلك المسائل كثيرة بحيث يعلم بالعلم الاجمالي ان بعض
الظنون مطابق للواقع وحينئذ اما ان يعمل بمظنون الاعتبار او بالشهرة المفيدة للوصف بحكم الله لا سبيل الى الاول
لاستلزامه طرح الامر القطعي فتعين الثاني والقول بالعمل بهذه الظنون الحاصلة من الشهرة الى قدر لا يقطع معه
الطرح للامر القطعي ثم بعد ذلك بما يظن اعتباره مع انه مخالف للاجماع مستلزم للترجيح من غير مرجح فان قلت كما
تعلم انت بالعلم الاجمالي بان بعض الظنون الحاصلة من الشهرة المعارضة للخبر الصحيح مطابق للواقع كذا نقطع نحن بالعلم
العلم الاجمالي بثبوت التكليف في سلسلة الاخبار الصحيحة المظنون اعتبارها فالاخذ بالشهرة عنها بالمرة مستلزم الى المخالفة
القطعية فلا بد من العمل بها ايضا فنفي العمل بها راسا لا بد له من دليل قلت ان اردت بالقطع بثبوت التكليف في
سلسلة الاخبار ان بعض مضامينها مطابق للواقع فقد ادعيت شيئا منافيا لما هو المفروض في المقام من وجود الظن
الشخصي في جانب الشهرة لانه بعد ما فرضت بان مفاد الشهرة في كل مورد من الموارد المتعارضة فيها مظنون
مطابقته للواقع كيف يمكن دعوى القطع بان بعضا من مضامين الاخبار المتعارضة بها مطابق للواقع وهل
هذا الا مثل ان يقال ان عدالة كل واحد من علماء البلد مظنونة لنا مع انا نقطع بفسق بعض منهم فكما ان هذا الكلام
ملزوم للتناقض الصريح فكذا كلامك في المقام عند اولي الافهام وان اردت بان بعضا من هذه الاخبار نقطع
باعتباره عند الشارع ففساده ظاهر لان الخبر الصحيح نوع واحد من الادلة الشرعية فهو من حيث انه نوع
من انواع الادلة اما معتبر عند الشارع او غير معتبر في القول باعتبار بعض افراد النوع الواحد دون بعض في غاية السقوط
المقام الرابع في تحقيق ان الشهرة المعتبرة هل هي الشهرة الحاصلة قبل زمان الشيخ ره لا غيرها او مطلق الشهرة
حتى الشهرة بين العلماء المتاخرين عن زمان الشيخ ره اختلف فيه على قولين المعظم على الثاني وقيل بالاول
والقائل صاحب المعالم ره ووالده والشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن
طاووس وجماعة والمحقق هو الثاني لما عرفت مرارا ان حجية الشهرة ليست من حيث الاسم بل من حيث افادتها
وصف الظن فالشهرة المعتبرة هي الشهرة المورثة للظن القوي الذي يدل على اعتباره ما دل الدليل القطعي الدال
على حجية مطلق الظن وان كانت تلك الشهرة هي الشهرة بين العلماء المتاخرين عن زمان الشيخ ره والحاصل
ان المناط هو الظن الحاصل من الشهرة اي زمان حدثت ولا وليس وجه وهو على ما قرره صاحب لم ره ان
الشهرة المفيدة للوصف هي الحاصلة قبل زمان الشيخ ره والواقعة بعده فالشهرة بين المتاخرين عن زمان الشيخ

لا عبرة بها واكثر ما يوجد مشتهرا في كلامهم حدث بعده والسر في ذلك ان اكثر الفقهاء المتاخرين عنه ره كانوا
مقلدين له في الفتوى لكثرة اعتقادهم به وحسن ظنهم به ومرجع فتاويهم اليه والشهرة حصلت بمتابعته ره
قال ره وقال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق
سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاووس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة
اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ره ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك
قال السيد ره عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
انتهى كلامه ره وفيه نظر ظاهرا اما اولا فلانه لا يخفى على المتتبع من فتاوى المتاخرين للشيخ ره في كثير من المسائل سيما ابن
ادريس فانه اكثر في سرائره من الطعن على الشيخ ره وبالغ في القدح وسوء الادب بالنسبة اليه ره وهكذا المتتبع
اكثر الطعن من المحقق والعلامة رحمهما الله على ابن ادريس بل المسائل التي خالفوه اكثر مما وافقوه كما لا يخفى على من
تتبع كتبهم سيما سلار ووسيلة ابن حمزة وغنية ابن زهرة وكافي ابي الصلاح وسرائر ابن ادريس وغير ذلك
من كتب من نشأ بعد زمن الشيخ ره واما ثانيا فلانه المتاخرين لا يخلو اما ان يكونوا بالغين مرتبة الاجتهاد ام لا
وعلى الثاني يلزم كونهم فاسقين حيث ان التصدي للحكم والافتاء مع عدم استجماع شرائط الاجتهاد من اكبر الكبائر
واعظم المعاصي وعلى الاول يكون بهم الجهل والقصور حيث لم يقطع بحرمة التقليد للمجتهد وبالجملة ليس ما حكم به
صاحب لم ره ونظائره من تقليدهم للشيخ ره الا اسناد الفسق والجهل اليهم الا في مثل الفحول ذا لا ريب ان اشباه
صاحب المعالم ره واضرابه لم يلتفتوا الا من ملاحظة موافقة اراء المتاخرين لاراء الشيخ ره في كثير من المسائل والحال ان
مجرد توافق الاراء لا يدل على محض المتابعة وصرف التقليد ونحن نشاهد بالعيان ان الاستاد الوحيد المؤسس للاساس
قدس سره يوافق طريقته تلامذته طريقته في ذلك الفن فانهم بلغوا من الفضل ما بلغوا وخالفوه في التفريعات الجزئية نعوذ
بالله من طغيان الاقلام وزلل الاقدام المقام الخامس في انه اذا تعارضت الشهرتان اي شهرة القدماء وشهرة
المتاخرين ولسنا ويا من كل جهة الا من جهة التقدم والتاخر فهل ترجيح احديهما وجهان من كون المتقدمين اقرب
عهدا بالمعصوم وامكن من تحصيل القرائن الموجبة للقطع ومن كون المتاخرين ادق نظرا من المتقدمين واشد ملاحظة
للاقوال والادلة واعمق فكرا في كيفية استنباط الاحكام من المدارك فكان لكل جهة رجحان من وجه قال استادنا
الشريف دام ظله مقتضى التحقيق والانصاف تقديم شهرة القدماء لان قرب عهدهم بالمعصوم لا يعادله دقة نظر
المتاخرين لان المناط في الاحكام الشرعية التي تنسد فيها باب العلم هو تحصيل الظن الاقرب بالواقع ولا شك في ان حصول
ذلك في جانب القدماء اظهر فتدبر ولا تغفل المسألة الثانية في حجية عدم العلم بالخلاف وعدمها اعلم ان عدم
العلم بالخلاف ينقسم الى قسمين لان المجتهد اما ان لا يكمل فحصه وتجسسه في المسألة الى حد يحكم يوجب العلم بعدم الخلاف
او يصل الى تلك الحد والثاني ينقسم الى قسمين القسم الاول فيه لهم هذه المسألة مما لم اعرف فيها مخالفا او لم يختلف
فيها خلاف بين اصحابنا مثلا والقسم الثاني ينقسم ايضا الى قسمين لان العلم بعدم الخلاف اما ان يصل الى حد يورث العلم
بالاتفاق او لا يصل الى ذلك لامكان كون ذلك العلم ناشيا عن كون بعض العلماء متوقفا في المسألة ويعبر عن
القسم الاول بقولهم لا خلاف في المسألة او لا خلاف بين اصحابنا في ذلك ثم اعلم ان عدم العلم بالخلاف ان صار موجبا
لحصول الوصف اي الظن بالحكم الشرعي فهو حجة والدليل على حجيته هو الدليل على حجية نفس الشهرة المجردة وتضعيف

الشبهة هنا هو المضعيف ثمة والجواب هو الجواب فتدبر المسئلة الثالثة في حجية الاجماع الظني وعدمها
اعلم ان الاجماع الظني عبارة عن الاتفاق الكاشف عن الواقع ظنا والنسبة بينه وبين الشهرة عموم من
وجه لصدقهما على الاتفاق المعظم على امر بحيث يحصل من ذلك الاتفاق كاشفا عن الواقع كشفا ظنيا وصدق
الاول دون الثاني على اتفاق جماعة قليلة يسيرة الموجب للكشف عن الواقع ظنا وصدق الثاني دون
الاول على ذهاب المعظم الى شيء بحيث لم يحصل من ذلك الذهاب الظن بالحكم الفرعي ثم ظهر فساد ما توهم
من ان الاجماع الظني ليس الا الشهرة ومقتضى التحقيق كون ذلك الاجماع حجة ودل على اعتباره ما دل على اعتبار
الشهرة والمتعارف من الفقهاء قولهم والظاهر ان هذه المسئلة اجماعية او لعلها اجماعية وحاله في الاحكام
كحال الشهرة فلو تحقق التعارض بينه وبين ما هو مظنون اعتباره كالخبر الصحيح الغير المفيد للوصف فلا شك
في تقديمه وان كان في عدمه ما يجب الاعتبار لان المناط في الاحكام الفرعية هو الظن الشخصي لا النوعي
كما عرفت وستعرف ايضا حقيقة الحال في مسئلة حجية المطلقة ان شاء الله تعالى اصل في حجية الاجماع المنقول اصل
وعدمها اعلم ان الاجماع اما ان يطلع عليه المجتهد بنفسه بحيث يحصل عنده محصلا او لم يتحقق ولم يحصل عنده
لكن نقله او ادعاه غيره فعلى الاول يسمى الاجماع المحصل وعلى الثاني بالمنقول ثم قسموا الاجماع المنقول الى قسمين
فقالوا الاجماع كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمراد بالاول ما بلغ نقلته الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب
وبعبارة اخرى الاجماع المنقول بالتواتر عبارة عن خبر جماعة عن تحقق الاتفاق الكاشف عن الواقع بحيث
يفيد نفس ذلك الخبر مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجة عن الخبر العلم بصدق الخبر والثاني
ينقسم ايضا كخبر الواحد الى قسمين لانه اما محفوف بالقرائن العقلية او غير محفوف بها وما يتبادر عند
العلماء من العبارات المؤدية لتحقق الاجماع قولهم في الكتب الاستدلالية اجمع العلماء على كذا او هذه المسئلة
اجماعية او هذا حكم كذا بالاجماع او عليه اجماعا ونحوها ثم ان في المقام سؤالا منسوبا الى الشيخ البهائي ره
وهو ان تقسيم الاجماع المنقول الى المتواتر وغيره غير سديد لان من جملة ما يشترط في التواتر كون المتواتر من
المحسوسات والاجماع وهو توافق اراء المجتهدين غير محسوس فهو غير متواتر والحاصل ان الاجماع المنقول
امر معقول ولا شيء من الامور المعقولة ان يقع متواترا بحيث يحصل العلم بمجرد الاخبار به والتواتر اما الصغرى
فلكون الاجماع اتفاق الاراء وانطباق الاعتقادات فيكون من الامور المعقولة مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه
واما الكبرى فلان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط والخطاء اما لغموضها وخفائها او لاجل الشبه
الاوهام الفاسدة فلو اخبرنا عن امر معقول جميع العالم لم يحصل العلم الا مع كون الخبر مقرونا بالدليل فلا يثبت
بالتواتر الا المحسوسات والجواب اما اولا فبمنع الصغرى لان المتعارف من الاجماعات المذكورة في الكتب
هو الاجماع المصطلح عند الفقهاء وقد مر سابقا ان الاجماع على طريقتهم اعم من الاتفاق الكاشف عن دخول شخص
المعصوم في جملة المجمعين او دخول قوله في جملة اقوال المجمعين ولا ريب ان هذين الامرين من المحسوسات كما
لا يخفى نعم لو قلنا بتوجيه هذا السؤال الى ما اختاره المتاخرون من الاجماع وما ارتضاه الشيخ من المسلك
لم يكن بعيدا كما لا يخفى واما ثانيا فبمنع اصل هذا الشرط في التواتر غاية ما يجب في المتواتر كون المتواتر امرا
جليا بعيدا عن تطرق الخطاء فيه وذلك الجلاء كما يتسبب لاجل كونه امرا محسوسا كذا يمكن تحققه لاجل استفادة

من

فمعلوم ان الاجماع على تقدير كونه معقولا مسبب من امر محسوس لان اتفاق الاراء لا يكون
الا من الاقوال المتقدمة التي تكون من المسموعات التي تكون من المحسوسات فلا ينافي المتواتر
لكونه محسوسا او ملحوقا بما الامر محسوس واما ثالثا فنمنع الجامع ان يكون مرادهم من الاجماع المتواتر
فيه التسمية الملزوم باسم اللازم والمدلول من باب المجاز الشايع فتدبر ثم اعلم انه لا نزاع
في الاجماع المنقول بالتواتر وبخبر الواحد المحفوف بالقرينة وانما النزاع في الاجماع المنقول بخبر الواحد
الغير المحفوف بها واختلفوا في حجيته على قولين الاول انه حجة وهو مختار جماعة وقرره وشيد اركانه المحكي عن جماعة
الحنابلة والحنفية الثاني المنع وهو المحكي عن جماعة من الحنفية والغزالي من الشافعية وعليه بعض
اصحابنا كصاحب المدارك والذخيرة ومولانا عبد الله التوني في الوافية ثم ان اكثر القائلين
ذهبوا الى حجية الاجماع المنقول من باب التعبد وبعبارة اخرى من جهة انه ظن مخصوص دل على
حجيته الشارع كابن البناء والنفر مثلا والمحققون من المتاخرين ذهبوا الى حجيته من باب الوصفي اي لاجل
كونه فردا من مطلق الظن الذي دل على اعتباره الدليل العقلي الذي سيجيء بيانه وهو المعتمد
الاجماع المنقول تمسكا بالادلة التعبدية والوصفية كصاحب المعالم حيث تمسك في حجية خبر
المنقول اجماعا او خبرا بالايات التي تمسك بها اهل التعبد في حجية خبر الواحد وبالدليل العقلي
تمسكا للوصفيين كما سيأتي بيانه في مبحث الاخبار قلنا في المقام مقامان الاول اثبات حجية الاجماع
الوصفي اي لاجل كونه فردا من مطلق الظن الذي يدل على اعتباره الدليل العقلي والثاني نفي حجيته
المنقول للقائلين بحجية الاجماع المنقول تعبدا وشرعا امور الاول دعوى الاولوية الاعتبارية تقريرها
من جهة الدلالة دون الخبر ضرورة انه لفظ ودلالة الالفاظ ظنية فاذا كان الظني المنقول بالواحد
القطعي المنقول بالواحد اولى بالاعتبار لان احتمال الخبر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في
والاجماع اعتبار الاصل اي حجية خبر الواحد شرعا كما سيأتي بيانه على دلالة ما استدل به من الايات
خبر الواحد تعبدا وثانيا منع الاولوية لان الاطلاع على الاجماع من الامور البعيدة في الظن بوقوعه
في الظن بوقوع الخبر بل لو منع لاجل هذه الجهة التساوي بين الخبر المنقول بخبر الواحد لكان غير بعيد الواحد بين الاجماع
عن الصواب وثالثا لو سلمنا الاولوية لمنعنا اعتبارها في الاصول لان غاية ما يفيد هذه الاولوية
ليست الا الظن وقد عرفت مرارا ان الظن غير حجة في الاصول الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية ووجه
الاستدلال ان الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل نبأ وخبر وخبر العدل حجة لقوله تعالى ان جاءكم الى اخره وفيه
اولا ان المتبادر من الاية لزوم قبول خبر الواحد اذا كان المنقول مما تعارف نقله في زمن الخطاب ولا ريب
ان ما تعارف نقله في ذلك الزمان هو الخبر لا الاجماع وثانيا ان الاية ظنية وحجية الظن في المسئلة الاصولية
ممنوع وثالثا قوله تعالى ولو لا نفر من كل فرقة الاية في وجه الاستدلال ان الاطلاع على الاجماع وثانيا ان داخل
في التفقه ونقله للغير يكون مثل رجل تحت الانذار وفيه انا لو لم نمنع دلالة الاية على المدعي فنمنع اعتبارها لكونها
ظنية والظن غير معتبر هنا فان قلت لم لا يجوز ان يتمسك في حجية الاجماع المنقول بالاجماع كما تمسك به في
حجية خبر الواحد قلت هذا الاجماع اما محقق او منقول لا سبيل الى الاول لعدم ثبوته ولا الى الثاني لانه

المثبت بالاجماع المنقول في حجية الاجماع المنقول دوري كما لا يخفى ثم ان هنا فوائد تلك الاو
الاولى يشترط في اعتبار الاجماع المنقول ان لا يدعى الاجماع في المتن على ما هو المتعارف ... لم يحقق
والوجه ظاهر الثانية هل يعتبر الاجماع المنقول مطلقا او ما لم يخبر الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع
يعني ان المسئلة يحتمل الصور الاولى انا نقطع بان الناقل للاجماع لم يختر خلاف ما ادعى عليه الاجماع
ح في اعتباره الثانية انا نشك في اصل المخالفة وهذه الصورة كالاولى كما لا يخفى الثالثة
اختار خلاف ما ادعى عليه الاجماع قبل دعوى الاجماع ولا شك في اعتباره في هذه الصورة ان
انا نقطع بان الناقل اختار خلاف ما ادعى عليه الاجماع بعد دعوى الاجماع فلا شك في عدم
الصورة كما لا يخفى الخامسة انا نقطع باصل المخالفة ولكن نشك في التقديم والتاخير ففي ه
عدم الاعتبار وجه فتدبر الثالثة ان الاجماع المنقول الذي عرفت اعتباره في بعض الصور
لم يكن المعظم على خلافه فمقتضى التحقيق ان للمقام صورا الاولى ان الاجماع المنقول قد يوجد و
ولا ريب في عدم اعتباره ح لان ذهاب الاكثر الى خلافه يوجب عدم حصول الوصف ...
الثانية ان يوجد ويكون المشهور على وفاقه فلا شك في اعتباره ح لانه في نفسه حجة فضلا عن اعتضا
ان يوجد ويكون شهرة القدماء على وفاقه وشهرة المتاخرين على خلافه فلا شك في اعتباره ح
عرفت سابقا من ان شهرة القدماء مقدمة على شهرة المتاخرين فيما اذا تعارضتا فتدبر ال
لا ريب في عدم اعتباره في هذه الصورة والسر ظاهر وبالجملة الصور منحصرة فيما ذكرنا بل ما ذكر
للتنبيه وعليك بمراعات القواعد عند مقام الاجتهاد والاستنباط الفائدة الثانية في بيان ا
وقع التعارض بين الاجماع المنقول والخبر فالواجب تقديم الخبر على الاجماع المنقول لما عرفت له
ام بعيد في الظن لو قيل بعد ضعيفه بالنسبة الى الظن بوقوع الخبر فيجب المصير الى الظن الاقوى الثالثة اذا ت
المنقولان فاما ان يكونا كلاهما من القدماء او من المتاخرين او كان احدهما من القدماء والا
ففي الصورة الاخيرة يجب تقديم الاجماع المنقول من القدماء على الاجماع المنقول من المتاخرين ا
في زمان المتاخرين ولا مصير الا الى الاقوى واما في الصورتين الاوليين فاللازم فيهما الرجوع الى المرجح ... قدماء او من الظن فيقدم ...
فتدبر الثالث ان الاجماع المنقول لا يفيد الوصف لمن عاصره الناقل اذا كان المعاصر ان في الفضل والتتبع ...
الكتب الاستدلالية ... والسر ظاهر فتدبر الفائدة الثالثة في تحقيق امور الاول ان الاجماع المنقول ينقسم كالخبر الى
مسند ومرسل والمسند الى صحيح وحسن وموثق وضعيف الى سائر الاقسام من علو السند وغيره فكما يتفاوت اعتبار الخبر
حسب تفاوت المراتب المذكورة كذا يتفاوت الاجماع المنقول في هذه المراتب من حيث الاعتبار الثاني هل يعتبر
الاجماع المنقول مطلقا او يشترط فيه ... العلم بكون ناقله ممن لم يقل باعتبار الاجماع اللفظي المنسوب الى الشهرة
مقتضى التحقيق ان للمقام صورا الاولى انا نقطع بان الاجماع اللفظي غير حجة عند الناقل ولا ريب في قبول ذلك
الاجماع المنقول الثانية انا نقطع بان الناقل يعتبر الاجماع اللفظي عنده الثالثة انا نشك في مذهب الناقل في
خصوص ذلك الاجماع ففي هاتين الصورتين لا قرب اعتباره ايضا لان الناقل لما كان عالما بان الاجماع الشيخي
مما لم يكن حجة عند اكثر العلماء فكلما ادعى الاجماع واراد به الاجماع الشيخي يجب عليه نصب قرينة دالة على ارادته

والا

والا لزم التدليس وهو شاهم عن ذلك فكل اجماع ادعاه الشيخ ره او من يحذو حذوه حمل على الاجماع المصطلح
عند القدماء ما لم ينصب القرينة الدالة على كون المراد من الاجماع هو الاجماع الشيخي الثالثة انه اذا تعارض
الاجماع الذي نقله من لم يعتبر الاجماع الشيخي والاجماع المنقول الذي الذي نقله من يعتبر فمقتضى التحقيق تقديم
منقول من لم يعتبر على قول من يعتبر لما عرفت ان العمل باجماع المنقول ليس الا من باب الوصف ولا شك
في ان حصوله في جانب من لم يعتبر اظهر منه في جانب اتباعه فتدبر حجة المنكرين لحجية الاجماع المنقول امران
الاول ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه خبر الواحد بالدليل وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل
وفيه ان ما خرج به الاجماع المنقول من تحت ذلك الاصل سبق بيانه في حجية المظنة الثاني ان
الاجماع اصل من اصول الدين اى دليل من ادلة الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت بخبر الواحد
وفيه منع كلية الكبرى اى النقض بقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الواحد فان قلت مراد
المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من اصول الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت
بخبر الواحد بل يحتاج بثبوته الى القاطع ولا قاطع في المقام يدل على حجيته قلت انا لم نتمسك في حجيته بخبر
الواحد بل سيجيء الا ان شاء الله ان حجية الاجماع المنقول وامثاله من الظنون المظنون اعتبارها
ليست الا لاجل الدليل العقلي القاطع الدال على حجية امثال تلك المظنون فلنقتصر تم بحث الاجماع ا
المنقول في يوم الرابع من شهر الجمادى الثاني من
شهور ١٣٣١

اصل فی السنة وهی فی اللغة الطریقة کما یقال سنة زید کذا ای طریقة کذا وفی الاصطلاح عبارة عن قول المعصوم او فعله
او تقریره او ترکه بشرط کونها مربوطة باثبات الحکم الشرعی فخرج بهذا الشرط الاقوال والافعال العادیات المربوطة بنظام
المعاش فلو قال المعصوم لعبده ایتنی بماء او اشتر اللحم وامثالها من العبارات العادیة التی لم یکن لها دخل فی الاحکام الالهیة
٩٨ فلیس لسنة فی الاصطلاح ومما یجب ان یعلم فی المقام ان المراد بقوله ع لیس نفس الکلمات الشخصیة الصادرة عنه ع فی زمن الخطاب
لانه لو بنینا الامر علی ذلک وقلنا بان قول المعصوم لیس الا اعیان الالفاظ الصادرة عنه ع لم یوجد لنا الان قول منسوب الی
المعصوم مفید للحکم الشرعی ضرورة ان الالفاظ کلها عرض قار الذات لم یکن لها بقاء بعد صدوره عن اللافظ بل المراد ما یعد
عند اهل العرف والمحاورة قول المعصوم ومثل هذا یعبر عنه اهل لسان الانشاء انه یقال ان هذا کلام الحافظ وذاک
کلام السعدی مع ان الالفاظ الصادرة منهما قد انعدمت بمجرد صدوره منهما هو المراد بالسنة علی ما هو مقتضی التحقیق واما
الحدیث فمعناه فی اللغة الجدید وفی الاصطلاح علی ما استفید من محققی اهل الدرایة والاصول ما یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره
والمراد بالحکایة المعروفة عند اهل اللغة واللسان ولا شک ان الحکایة اللغویة لیست الا حکایة النقل والاخبار فعلی هذا
لا یکون الحدیث الا الکلام الذی مثلا لو قال زرارة قال الصادق ع افعل کذا فلیس الحدیث الا قوله قال الصادق ع والسنة لیست الا
الکلام الذی بعده ای قول المعصوم افعل کذا وهذه الکلام هو الذی سمی عند اهل الدرایة بمتن الحدیث فمتن الحدیث غیر
نفسه فظهر لک مما حققنا ان النسبة بین الحدیث والسنة عموم من وجه لتصادقهما فیما اذا حکی احد المعصومین عن الاخر کما اذا
قال الباقر ع قال ع جدی صلی الله علیه وآله امتی کانبیاء بنی اسرائیل وافتراق السنة عن الحدیث فی نفس قول المعصوم المسموع عنه ع ابتداء
اذ یصدق علیه السنة دون الحدیث وافتراق الحدیث عن السنة مما لا یخفی واما الحدیث القدسی فلیس المراد به الا کلام الله سبحانه
المنزل علی رسوله من غیر ان یکون مقصوده منه التحدی والاعجاز فالفرق بینه وبین القرآن ظاهر حیث ان القرآن هو
المنزل للتحدی وللاعجاز فحکایة ایضا احد المعصومین الحدیث القدسی داخل فی السنة بلا تامل وشبهة وحکایة احد من
الرواة تلک الحکایة داخل فی الحدیث کما لا یخفی واما لفظ الخبر فلیس المراد به عند اهل الدرایة الا ما یراد من الحدیث ثم اذا عرفت
ما ذکرنا من بیان معانی الالفاظ المتداولة اعنی الخبر والحدیث والقرآن والسنة فاعلم ان الخبر ینقسم الی قسمین متواتر واحاد اما
الاول فقد عرفه صاحب المعالم وجماعة من العلماء بانه خبر جماعة یفید بنفسه العلم بصدقه فقوله خبر بمنزلة الجنس یعم المتواتر والاحاد
وقید الجماعة مخرج للواحد والاثنین اما الاول فظاهر واما الثانی فلان الجمع وان کان معناه اللغوی الضم والانضمام فیشمل معنا
اللغوی الاثنین الا ان هذه اللفظة لا یتناول اقل من الثلثة وقوله یفید بنفسه العلم مخرج للخبر المفید للعلم بواسطة القرائن الخا
رجیة لا الداخلیة کما اذا اخبر جماعة بموت مریض مع قرائن خارجیة دالة علی صدقه کسماع الصراخ من داره وحضور الجنازة ببابه
واما لو افاد خبر جماعة العلم بالقرائن الداخلیة فلا یضر بکون الخبر متواترا والقرائن الداخلیة المومی الیها اما راجعة الی حال المخبرین مثل
کونهم ثقات عدولا او حال الخبر مثل کونه علی سبیل الجزم او حال المخبر عنه مثل کونه جلیا واضحا او حال السامع ککونه فطنا ذکیا فهذه
القرائن داخلة فی خصوصیة الخبر فالخبر المفید للقطع بمعونتها کانه مفید له بنفسه لحصول العلم بمعونة هذه الامور لا یقدح فی التواتر
والمراد بالقرینة الخارجیة ما لا یرجع الی احوال هذه الامور فان الصراخ وحضور الجنازة مثلا لا یرجع الی هذه الامور ثم ان الا
ومنهم صاحب المعالم ره قد اشترطوا فی التواتر تحقق الکثرة فالخبر المفید للقطع نظرا الی تحقق الکثرة والقرائن الداخلة والقرائن
الخارجیة یصیر منقسما الی اقسام سبعة الاول افادة العلم بسبب القرائن الداخلة فقط الثانی افادة العلم لاجل وجود القرائن
الخارجة فقط الثالث افادة العلم لاجل الکثرة المحضة فقط الرابع افادة العلم لاجل وجود الامر الاول والثانی معا الخامس

لاجل وجود الامر الاول والثالث ومعا السادس لاجل وجود الامر الثانی والثالث معا السابع لاجل وجود الامر الاول
والثانی والثالث باسرها والمتواتر من هذه السبعة ما لا یکون لوجود القرائن الخارجیة مدخل فی افادة العلم واذا عرفت
هذا فاعلم ان هذا التعریف بظاهره من التعاریف الفاسدة فقد عرف فیها المتواتر بخبر جماعة لا یخلو عن الفساد اما اولا فلانهم عرفوا
المتواتر بخبر جماعة والحال ان المتواتر لیس الا الخبر والخبر کما لا یخفی عند التامل اللهم الا ان یقال بان کون المتواتر صفة
للخبر لیس الا من باب الحقیقة الثانویة کیف والحال انه نظرا الی الحقیقة الاولیة صفة للخبر لان المتواتر فی اللغة تتابع امور واحد
بعد واحد بمهلة وتراخ ولا شک ان خبر جماعة ایضا یتوارد علی السمع واحدا بعد واحد الی ان یحصل العلم بالمجموع او یقال
هذا من التسامحات الجائزة فی العبارات وامثاله غیر نادرة فی الکلمات وان کان فی التعاریف فیجوز ان یرتکب فی امثال
هذا التعریف الاضمار او الاستخدام ونحوهما من التوجیهات المخالفة للاصل اللایق بالمقام واما ثانیا فلان التعریف
منقوض طردا لان من الجائز ان یصیر خبر الثلثة مفیدا للقطع بمعونة القرائن الداخلیة الغیر المضرة بالتواتر مع ان هذا الخبر
لیس بمتواتر وصدق التعریف علیه ظاهر لانه ایضا خبر جماعة یفید العلم بنفسه واما ثالثا فلان اشتراط الکثرة فی
التواتر غیر مستقیم جدا لانها اما ان تکون شرطا لتحقق مفهوم التواتر وتحققه فی الواقع ووجوده فی الخارج بمعنی انه یمتنع کون
خبر جماعة قلیلة کالثلثة والاربعة مفیدا للقطع بالقرائن الداخلة ولا یوجد فی الخارج الخبر المفید للقطع بنفسه الا مع تحقق ا
الکثرة واما ان یکون شرطا لصحة التسمیة بمعنی ان القطع وان لم یمتنع حصوله مع عدم الکثرة ولکن کل خبر جماعة المفید للقطع
بنفسه لا یسمی متواترا الا مع وجود الکثرة لا سبیل الی الاول فلان من الظاهر ان خبر الثلثة بل الاثنین قد یصیر مفیدا للقطع لاجل
وجود القرائن الداخلة کما عرفت الان فی بیان عدم کون التعریف منعکسا واولا الی الثانی لان کون الکثرة شرطا للتسمیة
ینافیه عدم اخذ الکثرة فی التعریف فیصیر تعریف المتواتر حینئذ بذلک التعریف تعریفا للشیء بالاعم المستلزم لکونه غیر مطرد
فقد یتم قال الاستاد دام ظله ان ما یلیق بان نختاره فی تعریف المتواتر یبانه یحتاج اولا الی ذکر اقسام الخبر المفید للقطع
فی الجملة فاعلم ان ذلک الخبر ینقسم الی اقسام ثلثة الاول ما یکون مقتضی العادة کونه مفیدا للعلم بحیث لو تخلف حصول القطع
منه لکان ذلک علی خلاف مقتضی عادته کخبر المائة او الالف وان کان حصول القطع لاجل وجود القرائن الداخلة الثانی
عکس الاول ای ما یکون مقتضی العادة کونه غیر مفید للعلم بحیث لو افاد القطع فی بعض الاحیان لکان علی خلاف مقتضی
العادة کخبر الثلثة والاربعة مثلا الثالث ما لا یستقر له عادة من حیث افادة القطع والعدم بل الاحتمالان فی حقه سیا
ویان ثم نقول ان المتواتر لیس الا القسم الاول فالمتواتر عبارة عن خبر جماعة بحیث یکون افادته القطع بمقتضی العادة
کان تخلف حصول القطع منه محالا بمقتضی العادة وانت خبیر بان هذا التعریف سلیم من عدم الاطراد فلا ینتقض طرده
بخبر الثلثة والاربعة ضرورة ان حصول العلم من خبر الثلثة والاربعة مثلا لیس علی مقتضی العادة فعلی هذا یکون الکثرة
شرطا لتحقق التواتر وصحة التسمیة معا بلا تامل واشکال فقد یتم اعلم ان العلماء قد ذکروا للمتواتر شرایط عدیدة منها
کون الخبر به غیر غریب الوقوع فانه لو کان غریبا فی افادة العلم اشکال الا تری انه لو اخبر جماعة بتواطئهم علی
الکذب عادة بانا رأینا فی بلاد الهند رجلا ذا عشرین راسا واکیاعلی فیل ذی اربعین خرطوما لما افاد هذا الخبر العلم
لاجل کون الخبر به من الاشیاء الغریب وقوعها فی الخارج غایة الغرابة وفی هذا الشرط اشکال لانه لو کان هذا الشرط شرطا
للتواتر لاشکل الامر علینا فی ثبوت المعجزات الباهرات النبویة کما لا یخفی ومنها لزوم کون المخبرین عالمین قاطعین با
لمخبر به فان کانوا ظانین به لکن لا باسباب مختلفة بل کان منشأ الکل امرا ظنیا واحدا لم یفد العلم فان کانوا ظانین

باسباب مختلفة او کان بعضهم عالما به وبعضهم ظانا باسباب متغایرة لم یکن بعد فی افادة العلم والوجه فی الکل
ظاهر ومنها لزوم کون علمهم حسیا من الحس لکن مقتضی التحقیق ان یقال ان مقصودهم بهذا الشرط ان کان لزوم
کون اسباب العلم امورا محسوسة وان کان المسببات امورا معقولة واشیاء لبیة ففیه المطلوب وان کان مقصودهم
٩٩ بالشرط کون المسبب والخبر به امرا حسیا ففی غایة السقوط اذ الواجب فی حصول العلم کون الخبر به امرا جلیا ومعلوم ان جلاءه
قد یکون لاجل کون نفسه امرا محسوسا وقد یکون لاجل کون العلم به حسیا من الامر المحسوس فح لا بد ان یکون مرادهم هو
الاول والا کیف یصیر المتواتر منقسما الی اللفظی والمعنوی وان کان ظاهر بعض عباراتهم هو الثانی ومنها عدم کون اذ
هان السامعین مشوبا بالشبهة ومسبوقة بالتشکیک والتقلید المفضین الی عدم حصول القطع بالخبر به ومن المشترطین
بهذا الشرط السید المرتضی ره لکن التحقیق ان هذا الاشتراط مبنی علی الاغلب ضرورة ان المخبرین اذا بلغ کثرتهم حد الافراد الا
صارت تلک الکثرة موجبة لحصول العلم للسامعین وان کان اذهانهم مسبوقة بالشبهة کل ذلک مما یحکم به الوجدان الخلوط
عن الشوائب ومنها کثرة المخبرین والشرط ظاهر لا یحتاج الی البیان ومنها تساوی الطبقات ان کان المخبرون ذوی طبقات
فلو هذا لو اخبر احدی الطبقات من واحد قطع بالخبریة مع حصول القطع لهم لا یکون متواترا لان النتیجة تابعة لاخس
المقدمتین فتدبر ودفع المقام شکوک رکیکة وشبهات واهیة لا جدوی فی ذکرها اصلا ثم اعلم ان المتواتر اما لفظی او معنوی
لان المنقول بطریق التواتر اما من سنخ الالفاظ او من سنخ اللب والمعانی فالاول هو الاول والثانی هو الثانی فالاول له اقسام
عدیدة منها ما نقله النقلة کلهم بلفظ واحد مخصوص معین کان یقول کل واحد من الناقلین قال النبی صلی الله علیه وآله انی تارک فیکم الثقلین
کتاب الله وعترتی وکذا قوله من کنت مولاه فهذا علی مولاه وامثالهما ومنها ما نقله النقلة بالفاظ متغایرة مع کونها مترادفة
کان نقل بعضهم بان الصادق ع مثلا قال الهر طاهر وقال بعض آخر بان الصادق قال السنور نظیف والاخر قال قال وصی کون
هذا القسم متواترا لفظیا انه یحصل لنا نظرا الی کثرة النقلة القطع بان واحدا من هذه الالفاظ قد صدر عن منبع الوحی ومعدن
العصمة ومنها ما نقله النقلة بالفاظ متغایرة متعددة غیر مترادفة بحیث کان لکل من اول حذا بدل لول اخر ولکن یوجد بینهما جهة
جامعة یکون بعضها دالا علیها مطابقة وبعض آخر التزاما کان نقل بعضهم قال الصادق ع الماء القلیل الملاقی للنجاسة
نجس وقال بعض آخر ع اذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شیء ان قلنا بکون المفاهیم من الدلالات الالتزامیة کما هو المختار عند
المحققین ومنها ما نقله لنا الناقلون بالفاظ متباینة دال کل واحد منها علی معنی مستقل ولکن کان بینها قدر مشترک یکون
بعضها دالا علیه بالمطابقة وبعض آخر بالتضمن کان قال بعضهم بان الصادق مثلا قال یا فلان قد اکرمت ولدی وقال الاخر
بان الصادق قال اکرامک علی اولادی قد تحقق ومنها ما نقله الناقلون بالفاظ متباینة ولکن کان بینها قدر مشترک یکون
کل واحد من الالفاظ دالا علیه تضمنا کان نقل احدهم بان زید قال انی قتلت عمروا والاخر نقل بانه قال انی قتلت بکرا وهکذا
ومنها ما نقله لنا ناقلون بالفاظ متباینة وکان بینها جهة جامعة یکون کل واحد من الالفاظ دالا علیه بالالتزام کان
یقول الرواة قال ع اجتنب من الماء القلیل الملاقی للنجس وآخر یقول قال ع لا تغتسل من الماء القلیل الملاقی للنجاسة ویقول
آخر قال ع اغسل ثوبک اذا لاقاه الماء القلیل الملاقی للنجس ولا شک ان کل واحد من هذه الکلمات دال علی نجاسة الماء القلیل
بمجرد ملاقاته النجاسة واما الثانی فله اقسام ایضا منها ما یکون المتواتر معنی واحدا بالنظر الی واقعة واحدة کما اذا اخبر کل
واحد من النقلة بموت الامیر او شجاعة عمرو ونحوهما ومنها ما یکون اللب المتواتر امرا واحدا یدل علیه وقایع متعددة
بالتضمن فلو حصل لنا القطع بصادرتیه زید متواترة معنویة من اجل دلالة بالدلالة التضمنیة بالنظر الی العبارات المذکورة ومنها

ما تواتر معنى واحد بالنظر الى وقايع عديدة دالة عليه كالشجاعة كما اذا اخبر احد بكيفية غزوة بدر تفصيلا واخبر بغزوة احد
كذلك وهكذا ولا شك ان ذكر هذه الوقايع دال على شجاعة علي عليه السلام ثم اذا ذكر وقايع عديدة يكون وقوع كل واحدة
منها ظنيا لا قطعيا مع عدم كون كل واحدة منها على سبيل الانفراد والاستقلال ملزوما للشيء بل يكون المجموع بما هو مجموع
ملزوما للشيء بالنظر الى الهيئة الاجتماعية فهل يكون ذلك اللازم من المتواترات ام لا الذي يقتضيه النظر والتحقيق هو الثاني
خلافا لبعض العلماء لان حصول القطع باللازم فرع حصول القطع لوقوع الملزوم والملزوم هنا ليس الا مجموع الوقايع مع
الهيئة الاجتماعية والفرض كون كل واحد منها ظني الصدور واذا لم يحصل القطع بالملزوم لم يحصل القطع باللازم بطريق
اولى مثلا لو قال احد بان زيدا قتل في واقعة فلان رجلا وقال اخر بانه قتل في حادثة فلان رجلا وهكذا الى ان حصل القطع
الا بواحد منها او ثلثة او خمسة مثلا لم يحصل القطع بالشجاعة لان المفروض ان الملزوم ليس الا الهيئة الاجتماعية الظنية صدورا
ثم ان النسبة بين المتواتر اللفظي والمعنوي عموم من وجه اذ قد عرفت ان المناط في الاول هو القطع بالصدور للفظ سواء
كان المعنى مقطوعا به ام لا وفي الثاني هو القطع باللب والمعنى سواء كان اللفظ قطعي الصدور ام لا هذا تمام الكلام بالنقل
الى الخبر المتواتر واما الخبر الواحد فهو خبر لم يبلغ حد التواتر سواء افاد العلم بنفسه كما اخبر جماعة قليلة عن امر التواتر لشيء
حصل القطع بصدقه لاجل وجود القراين الداخلة او افاد العلم لقراين خارجية كخبر الواحد المحفوف بالقراين الخارجية او لم
يفد العلم اصلا ولا نزاع لاحد في حجية القسمين الاولين وانما النزاع في القسم الاخير وتحقيق الحق يستدعي بسطا في الكلام فنقول
ان خبر الواحد نظرا الى احتفافه بالقراين وعدمه ينقسم الى اقسام الاول ان يكون محفوفا بالقرينة الموجبة للقطع بصدق
صدوره وصدق مضمونه معا كالخبر جماعة غير بالغة حد التواتر بان المعصوم قال صلوة الظهر اربع ركعات ونحوه مما يدل
على صدق مضمونه نص من كتاب او سنة متواترة او اجماع مع احتواء تلك الجماعة على قراين داخلة مفيدة للقطع بصدق
صدور ذلك الخبر الثاني ان يكون الخبر محفوفا بالقراين الموجبة للعلم بصدق صدوره دون مضمونه كالخبر جماعة متواترة
على القراين الداخلة الدالة على صدقهم بان المعصوم قال القهقهة توجب الوضوء وعدم اشتمال ذلك الخبر على القرينة الدالة
على صدق مضمونه ظاهرة لاحتمال ان يراد بالوجوب الاستحباب المؤكد ولذا لم يحصل لنا القطع بايجاب القهقهة للوضوء اذ
يمكن صدوره عن المعصوم تقية او اتقاء وليس هناك كتاب ولا سنة متواترة الثالث ان يكون الخبر محفوفا بالقرينة
الدالة على صدق مضمونه دون صدق صدوره كما لو اخبر بان النبي قال صوموا شهر رمضان لاشتمال ذلك الخبر على قرينة
دالة على صدق مضمونه وهو وجوب الصوم وتلك القرينة هي الكتاب والسنة والاجماع الرابع ان تكون الخبر غير مشتمل
على شيء من القرينتين ويكون الخبر ظنيا من جهة السند والمضمون معا وانما النزاع في هذا القسم عقلا فقط فقيل بحرمة
التعبد به عقلا وهذا مما لم يذهب اليه احد من اصحابنا الا ابن قبة على ما حكي وقيل بحرمة التعبد به شرعا كما ذهب اليه السيد
المرتضى ومن تبعه وقيل بوجوب التعبد به شرعا فقط وقيل بوجوب التعبد به عقلا فقط وقيل بوجوبه عقلا وشرعا
فذهب اليه صاحب المعالم ره ومقتضى التحقيق هو القول الرابع كما سيظهر لك من تضاعيف ما سنذكره انشاء الله فنقول
تحقيقا للمقام ان الظن نوع منه ما نقطع بعدم اعتباره وبحرمة العمل به شرعا كالقياس ونظايره من الاستحسان والمصالح
المرسلة ونوع منه ما نقطع باعتباره شرعا كالخبر المتواتر اللفظي وظواهر الكتاب وكالظن الذي يجوز العمل به في الموضوعات
العرفية كالظن الحاصل من الاسباب المفيدة للظن في مقام تشخيص المجتهد الاعلم عن غيره لاجل التقليد بناء على تقديم
الاعلم على غيره كما هو الحق وفاقا لي طع وكالظن في الموضوعات الاستنباطية كالظن الحاصل من قول اللغوي في المسائل اللغوية

فانه

فانه لا كلام في حجية هذا النوع منه ونوع منه ما نشك في اعتباره وعدمه شرعا كالخبر الواحد والاجماع المنقول ونحوهما من الاسباب
الظنية ولا نزاع لاحد في الاولين وانما النزاع في الاخير لكن ما يليق بالمقام ان نتكلم اولا في ان مقتضى الاصل الاولي
في المقام ما هو وثانيا في المقام ايضا مقامان الاول في تحقيق ان مقتضى الاصل الاولي هل هو كفاية الظن اي كونه مبرئا
للذمة عن العهدة او عدمها الثاني في تحقيق ان مقتضى الاصل الاولي هل هو حرمة العمل بالظن او جوازه فنقول في
المقام الاول ان مقتضى الاصل الاولي عدم كفاية الظن اي عدم كونه مبرئا للذمة لان مما لا شك فيه ولا شبهة نعترف به
انا مكلفون بعد ورود الشرع بشيء لا محالة ولكن لم ندر ان المكلف به ما ذا يحتمل ان يكون المكلف به هو تحصيل الاعتقاد المطلق
والعمل بمقتضاه ويحتمل ان يكون المكلف به هو تحصيل الاحكام الواقعية ويكون تحصيل الاعتقاد العلمي او تحصيل الاعتقاد في
الجملة ولو ظنا واجبا من باب المقدمة فان قلنا بالاول او الثالث فكفاية الظن لا يخفى وان قلنا بالثاني فلا بد من تحصيل
العلم وانت خبير بان القطع بالبراءة مع كون المكلف به مجملا ومحتملا بين هذه الاحتمالات لا يحصل الا بعد تحصيل العلم بالحكم الواقعي
لان تحصيل العلم يقتضي البراءة على جميع الاحتمالات بخلاف ما لو اكتفى بتحصيل الاعتقاد بالحكم الواقعي ولو ظنا لاحتمال ان يكون المكلف
به هو نفس تحصيل العلم بالحكم الواقعي فان قلت ان المجتهد بعد الفحص وصيرورته ظانا بالحكم صار شاكا في التكليف بالنسبة
الى ما زاد على الظن فح نتمسك باصالة البراءة بالنسبة الى ما زاد عليه لان الشك فيه شك في التكليف يجري فيه اصالة البراءة كما
كذلك في الاصل فيه البراءة قلت نمنع الصغرى لان الشك في المقام ليس في حدوث اصل التكليف يجري فيه اصالة البراءة بل
الشك فيه في المكلف به في التكليف ثابت فح نقول ان المجتهد بعد تحصيل الظن بالحكم صار شاكا في بقاء التكليف السابق وارتفاعه
ولا شك في ان مقتضى الاصل بقائه فتدبر فان قلت ان القدر المتيقن عليه بيننا وبينكم لزوم تحصيل الاعتقاد في الجملة وانتم
تدعون خصوصية ذلك الاعتقاد وانه العلم وهي امر زايد والاصل عدمها قلت القدر المتيقن غير موجود في البين ضرورة ان
تحصيل الحكم الواقعي وكذا تحصيل العلم بالحكم الواقعي مباين لتحصيل الاعتقاد في الجملة لان لازم قول من قال يكون المكلف به هو
تحصيل الاعتقاد في الجملة كون تحصيل العلم واجبا تخييرا ولازم قول من قال يكون المكلف به هو تحصيل العلم كونه واجبا
عينا فاين القدر المتيقن في البين حتى يكون دعوى خصوصية العلم امرا زايدا عليه مخالفا للاصل فتدبر فان قلت سلمنا ان
المكلف به ليس الا تحصيل الحكم الواقعي لكن نمنع ان الخروج عن عهدة هذا المكلف مستلزم للقطع بعدم المخالفة بالنسبة الى الواقع
حتى يجب تحصيل العلم بالاحكام الواقعية بل القدر الواجب على المجتهد ان يحصل امرا يحصل به عدم القطع بالمخالفة ولا ريب
ان هذا مما يحصل له بعد تحصيل الاعتقاد ولو ظنا قلت هذا الكلام في غاية الركاكة لان كل احد يذعن بان القطع بالاشتغال
مستلزم للقطع بالامتثال ولا يكفي الظن بالامتثال لا يرضى بذلك الكلام كما لا يخفى ويمكن تاسيس الاصل في المقام بتقريب اخر
وهو ان مما لا شك فيه ولا شبهة نعترف به ان الغائبين ليسوا مكلفين الا بما كلف به المشافهون اللذين نقطع بكونهم مكلفين
بنفس الاحكام الواقعية فالغائبون مكلفون بالاحكام الواقعية بلا تأمل وريبة فلا بد للغائبين اما تحصيل العلم بنفس الاحكام
او العمل بالاحتياط اي لزوم الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة لكن الاول هو المتعين لدوران الامر
بين تحصيل العلم والاحتياط فان اختار الاول فالمطلوب ثابت وان اختار الثاني فلا بد له من تحصيل الاول ايضا ضرورة ان
مقتضى الاحتياط الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة وظاهر ان تحصيل العلم مما يحتمل الوجوب نظرا الى
مصير الاكثر الى وجوبه فنقول ح تحصيل العلم مما يحتمل وجوبه وكلما كان كذلك يجب الاتيان به اما الصغرى فلما عرفته واما الكبرى
فبالنظر الى مقتضى قاعدة الاحتياط فان قلت ان وجوب تحصيل العلم بالاحكام الواقعية انما يكون نظرا الى ما ذكرته من

باب المقدمة متفرع على فرض تسليم ليس له بوجوب ذي بها وهو ممنوع لان المكلف بعد الفحص وتحصيل العلم بالاحكام الواقعية لو صار
مخطئا في الاعتقاد اما ان يكون مستحقا للعقاب ام لا ان قلت بالاول لزم التكليف بما لا يطاق وان قلت بالثاني فهو عين
مطلوبنا لان الواجب ما كان تاركه مستحقا للعقاب فلو لم يكن مستحقا للعقاب فلا يكون واجبا والا لزم خروج الواجب عن كونه
واجبا قلنا ان ما ذكره من لزوم تحصيل نفس الاحكام الواقعية انما يكون تعليقيا بمعنى انه بعد الفحص ان وقع في ان صار فيها والا
في غير مصاب فتدبر لانا نمنع كون الغائبين مكلفين بالاحكام الواقعية والتكاليف الشفاهية وبعبارة اخرى انا نمنع اشتراك
الغائبين للحاضرين في الاحكام النفس الامرية بل الغائبون ليسوا مكلفين الا بتحصيل الاعتقاد والعمل بمقتضى معتقداتهم المستفادة من المدارك
التي تكون الان في ايدينا لانا نقول قد عرفت مما ذكرنا ان ذلك الاشتراك المدعى في المقام ثابت بالاجماع القاطع والاخبار
الكثيرة التي نقطع بصدور بعض منها من المعصوم مضافا الى ما مر في الوجه الاول من كون المكلف به مجملا بمعنى انا لا نعلم ان المكلف به هل
هو تحصيل الاعتقاد علما او ظنا او نفس ما كلف به المشافهون فان قلت سلمنا ان المكلف به ليس الا الحكم الواقعي لكن نقول ان الاحكام
الواقعية قد اشتبه بامور غير محصورة كما لا يخفى واذا كان الامر كذلك فلا يجب ما قلتم في المقام لبناء العقلاء كلهم على عدم الاعتناء
بالشبهة الغير المحصورة قلت عدم الاعتبار مسلم فيما اذا اشتبه الامر المحصور بالغير المحصور واما اذا كان كلاهما غير محصورين
فيما نحن فيه ليس الامر كذلك الاعتبار ومعلوم ان المقام يكون من ذلك القبيل لان المجتهد بعد تحصيل الاعتقاد في الجملة صار شاكا في
التكليف بالنسبة الى ما زاد عليه لانا نقول قد عرفت في الوجه الاول ان الشك في المقام ليس في اصل التكليف بل في بقاء التكليف
السابق وارتفاعه والاصل بقائه فان قلت سلمنا ان الذمة ليست مشغولة الا بالاحكام الواقعية لو كانت ذمة للشاغلين
مشغولة بها لكن نقول لا يجب في رفع ذلك الاشتغال القطع بعدم المخالفة الواقعية بل يكفيه عدم القطع بالمخالفة ولا شك
في ان عدم القطع يحصل بتحصيل الاعتقاد ولو ظنا قلت قد مر الجواب عن ذلك في الوجه الاول وللقائل ان يقول ان هذا اشكال
في ان المشهور والمعروف عند العلماء ان الناس صنفان مجتهد ومقلد لا ثالث لهما وان العلم بالوجه شرط في صحة العبادات و
يجب تحصيله من الوجوب بين الواجبات والاستحباب بين المستحبات ولهذا حكموا ببطلان وجه عدم معذورية الجاهل المقصر في المسائل
وان اتفقت عبادته على الوجه الصواب ليس الا انه لم يحصل العلم بالوجه ثم اذا كان تحصيل العلم بالوجه واجبا فلا بد من تحصيله من
احد الطريقين اي الاجتهاد او التقليد فيجب على المحتاط ان يحصل العلم بالوجه لذهاب الاكثر الى وجوبه وذلك الذهاب
ان لم يكن عنده دليلا على الوجوب فلا اقل من ان يصير منشأ لاحتمال وجوبه فنقول ح ان العلم بالوجه مما يحتمل وجوبه وكل
ما يحتمل وجوبه يجب الاتيان به عند المحتاط اما الصغرى فبالنظر الى ذهاب الاكثر الى وجوبه واما الكبرى فلقاعدة الاحتياط فيجب
على المحتاط ان شاء ان يعمل بالاحتياط ان يحصل ذلك العلم باحد الطريقين اما بالاجتهاد او التقليد نعم لو حصل للمحتاط الظن
لعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فلا بد من ان يحمله حكم الله في حقه وفي حق تابعيه فيحصل هذا الاخلاف الاحتياط فيلزم
من الاحتياط خلافه من وجوبه عدمه وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فالاحتياط باطل والجواب ان اي شيء اراد
من وجوب معرفة الوجه اما ان يكون المراد من الوجه هو الوجه الظاهري او الوجه الواقعي فان كان الاول قلنا ان المحتاط عالم
بالوجه لانه نظرا الى قاعدته كان عالما بان كل ما يحتمل الوجوب يجب اتيانه وكل ما يحتمل الحرمة يجب تركه فالمحتاط يكون في
الحقيقة مجتهدا في مسئلة الاحتياط لانه لما اخطا قاعدة الاشتغال حكم بالحكم القطعي بالاحتياط واوجب على نفسه الاتيان بجميع
المحتملات فان كان الثاني اي وجوب معرفة الوجه الواقعي النفس الامري فلنا ان نقول ان عدم العلم بالوجه بهذا المعنى ليس
مخصوصا بالمحتاط بل يكون المجتهد ايضا كذلك في بعض المقامات وهو المقام الذي دفع يده عن الادلة الاجتهادية ورجع الى

كان

كان الشك في المكلف به كما في الشبهة المحصورة كالانائين المشتبهين يحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع مع انه في هذا المقام معترف
بان معرفة الوجه الواقعي بالنسبة الى خصوص كل واحد من الانائين غير حاصل ويقول في مقام الاستدلال على لزوم الاجتناب
عن الجميع انا لما علمنا بالتكليف اجمالا ولم نعلمه تفصيلا اوجب علينا نفسنا الاحتراز عن الجميع تحصيلا للواقع وان كان الشك في
التكليف كما في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فيحكم بالبراءة مع انه غير عالم بالوجه الواقعي لاحتمال ان يكون الواقع على
خلافه فان قلت اذا كان مقتضى الاحتياط وجوب الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب فيجب العمل بالظن بيان الملازمة ظاهر
لان العمل بالظن مما ذهب اليه معظم اكثر العلماء فالمحتاط بعد ملاحظة ذلك الذهاب يصير العمل بالظن عنده مما يحتمل الوجوب
فنقول ح العمل بالظن مما يحتمل الوجوب وكلما كان كذلك فيجب العمل به اما الصغرى فلذهاب الاكثر الى وجوب العمل به ولا شك
في انه يصير منشأ لاحتمال كونه واجبا واما الكبرى فلقاعدة الاحتياط قلت سلمنا ان المحتاط حاكم بلزوم الاتيان لكل ما
يحتمل الوجوب لكن نقول ان ذلك الحكم ليس يكون عنده تعليقية اي حكم بلزوم الاتيان بما يحتمل الوجوب ما لم يعارضه
احتمال الحرمة فان عارضه وجب المصير الى التخيير ان لم يوجد المرجح لاحد الطرفين في البين والعمل بالظن كما يحتمل وجوبه
كذا يحتمل حرمته فدار الامر بين المحذورين والمرجح في جانب الحرمة نظرا الى مقتضى الاصل الذي يجي تاسيسه انشاء الله تعالى
ويمكن تقرير الاصل ايضا بوجه اخر وهو ان الخصم في المسئلة اما ان يكون قائلا بثبوت العلم الاجمالي بالتكليف ام لا وعلى الاول
اما ان يقول باعتباره ايضا ام لا فان كان قائلا بثبوته مع اعتباره فلا بد من تحصيل العلم ضرورة ان العلم بالاشتغال يقتضي
العلم بالامتثال فلا يكفي الظن بالامتثال بلا اشكال وان كان قائلا بثبوته مع عدم القول باعتباره او لم يقل بثبوته فضلا
عن اعتباره فلم يكن عليه شيء من التكاليف لان الظن مع عدم كونه مصاحبا للعلم الاجمالي كيف يكون موجبا للتكليف
فتدبر ويمكن تقرير الاصل ايضا بوجه اخر وهو ان مما يحكم به القوة العاقلة ان الضرر المحتمل سواء كان مظنونا او مشكوكا او
موهوما يجب دفعه فح هذا يجب على المجتهد ان يعمل بجميع المحتملات التكليفية فلو كان وجوب شيء عنده موهوما فلا بد له
من اتيانه لان احتمال وجوبه ملزوم لاحتمال العقاب على تركه فيجب الاتيان بذلك الشيء دفعا للضرر المحتمل مع ان عدم
وجوبه كان مظنونا فظهر لك ان الظن لا يكفي كفاية في امثال المقامات عند القوة العاقلة وقد يقرر الاصل في المقام
بانه لا شبهة ولا اشكال في ان الظن الحاصل من القياس قد يكون اشد واقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد او الاجماع
المنقول ونحوهما من الظنون المتعارفة ولا شك ايضا في كون الظن القياسي حراما بالبديهة فيكون الظن الحاصل من
غيره حراما بالطريق الاولى وفيه نظر ضرورة ان هذه الاولوية اولوية اعتبارية عقلية ظنية لاحتمال ان يكون حرمة الظن
القياسي لاجل كونه حاصلا من القياس لا لاجل كونه ظنا من حيث هو هو مضافا الى ان هذه الاولوية لا يستفاد منه الا
الظن وقد عرفت سابقا ان الظن في امثال المقام ليس بحجة لعدم اعتباره في المسائل الاصولية هذا خلاصة ما استفدناه
من الاستاد دام ظله في تحقيق مقتضى الاصل الاولي في المقام الاول فنشرع في تحقيق مقتضاه في المقام الثاني وهو ان
العمل بالظن هل هو حرام بمقتضى الاصل الاولي ام جائز والاقرب هو الاول بوجوه الاول ان الاجماع الامامية قد انعقد
قديما وحديثا خلفا وسلفا على حرمة العمل بما وراء العلم وعلى ان الظن ليس بحجة ما لم يدل على العمل به دليل شرعي معتبر
الا ترى انه قد استمر ديدن العلماء من قديم الايام الى الان على ان كل من تمسك بالظن يطالب بالدليل عليه بل نقول
ان هذا اتفاق عند جميع اهل الحل والعقد ولم ينكره الا بعض من لا يميز خلافه بالاجماع الثاني في الاستصحاب وتقريره
في المقام انه لا اشكال ولا شبهة في كونك قاطعا بثبوت الواجبات في سلسلة ما يحتمل الوجوب وثبوت المحرمات

١٠١

في سلسلة ما يحتمل الحرمة فلان ذمتنا صارت مشغولة بتكاليف عديدة بالبديهة ومعلوم ان القطع بالاشتغال مستلزم للقطع بالامتثال فلابد في الخروج عن عهدة التكليف اليقيني تحصيل العلم بالخروج فلو اكتفي بالظن لزم انتقاض اليقين بغير مثله وذلك لان الانتقاض حرام شرعا لقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والحاصل ان نقض التكليف اليقيني القطعي بالظن نقض اليقين بغير مثله ونقض اليقين بغير مثله حرام اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ووجه الدلالة ان قوله لا تنقض الخ نهي والنهي يدل على الحرمة فيما الفتوى حرام بالضرورة ومخالفة الاستصحاب المسلم حجيته لمخالفة النهي المستفاد من العمل بالظن حرام لا محالة فالعمل بالظن حرام فان قلت ان التمسك بالاستصحاب هنا مستلزم للدور لانه ظني ومقامكم هذا مقام اثبات حجية الظن وعدمها فليس هذا الا التمسك بالظن في حجية الظن وعدمها وهل هذا الا الدور الصريح قلنا ان حجية الاستصحاب عندنا ليس من باب الوصف لما سيجي في محله من كونه حجة من باب التعبد وان لم يفد الوصف فتدبر الثاني انك قد سمعت منا في غير موضع لاسيما مبحث المجمل ان ترك المقدمة لا من حيث انه ترك المقدمة بل من حيث انه يفضي الى ترك ذيها موجب للعقاب على ترك ذيها حين تركها وان ترك ذي المقدمة ينقسم الى قسمين ترك حقيقي وترك حكمي وكل واحد من القسمين موجب للعقاب فترك المقدمة المستلزم ترك ذيها قطعا او ظنا او احتمالا موجب للعقاب على ترك ذيها وقد مر البرهان على ذلك واذا عرفت هذا فاعلم انه لا شك في ان ذمتنا قد صارت مشغولة بواجبات عديدة بين ما يحتمل الوجوب وكذا في ما يحتمل الحرمة فلابد لنا من رفع ذلك الاشتغال فيجب علينا تحصيل العلم حتى يحصل لنا القطع بذلك الرفع فان ترك ح تحصيل العلم واكتفي بالظن فقد تحقق ترك ذي المقدمة حكما لان ترك كل واحد مما يحتمل الوجوب ترك حكمي للواجب النفس الامري فيكون ترك تحصيل العلم والاكتفاء بالظن مستحقا للعقاب على ترك المكلف به حقيقة ترك ذلك التحصيل فذلك الاستحقاق ثابت وان صار الظن في المقام مصادفا على الواقع لما قررنا في محله فان قلت لا يستفاد من تلك المقدمات حرمة العمل بالظن الا لاجل غيره مع ان المقصد اثبات حرمته بالاصالة قلت المقصد في المقام ليس الا اثبات مقتضى الاصل الاولي وهو حرمة العمل بالظن سواء كانت من باب الاصالة او لاجل غيره الرابع ان مما لا اشكال فيه ان دفع الضرر المحتمل واجب عند القوة العاقلة الا ترى انه لو كان عند احد من العقلاء اناآن من الماء مثلا وكان ذلك العاقل قاطعا بخلو احدهما بعينه من السم وظانا بخلو الاخر عنه بحيث يكون احتمال السم فيه في غاية الضعف فلا شك في ان بناء القوة العاقلة هنا على الاحتراز عن هذا الاناء لوجوب دفع الضرر المحتمل ثم نقول لا ريب في ان كل ما يظن وجوبا او حرمة او يوهم وجوبا او حرمة يحتمل ترك العمل بالظن فيها كان كذلك يجب دفعه ففيما يحتمل الوجوب يجب اتيانه وما يحتمل الحرمة يجب تركه فبالجملة لا محيص لنا في التكاليف نظرا الى مقتضى الاصل الاولي من احد الامرين اما تحصيل العلم او العمل بالاحتياط وايا ما كان فيتم عدم جواز العمل بالظن وعدم حجيته نظرا الى مقتضى الاصل مما لا سترة فيه ولا شبهة تعتريه الخامس طائفة من الايات منها قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا ووجه الدلالة ان الله تعالى تكلم في مقام الذم على الكفار بانهم يعملون بالظن ويتبعونه وجعل مناط الذم عليهم متابعتهم الظن من حيث انه ظن وليس هذا الا كاشفا عن حرمة العمل بالظن ومما يدل على كون العمل بالظن مذموما عنه التعبير عنه على سبيل النكارة الدالة على تحقيره ومما يدل ايضا على ان مناط الذم ليس الا العمل بالظن من حيث هو ظن قوله تعالى ان الظن لا يغني الخ لكون ذلك القول علة منصوصة مع كون المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس وليس لاحد ان يقول انه لا يمكن التمسك بهذه الاية في اثبات حرمة العمل بالظن لان التمسك بها اما بالنظر الى الصدر واما

بالنقل

١٠٢

بالنقل الى الصدر فلان صدور الاية خاصة بالتعدي يحتاج الى دليل واما بالنظر الى الذيل فلان المفرد المحلى انما افاد مسبوقا بنكرة يكون للعهد لقرينية والذي هي تقدم ذكره فيما قبل كقوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول لانا نقول ان من القواعد الماخوذة من العرف والعادة ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والمورد فان قلت سلمنا تلك القاعدة لكن قوله الا ظنا ليس من العمومات بل من المطلقات قلت دعوى التفرقة بين العمومات والمطلقات في مفاد هذه القاعدة قياسا على التفرقة بينهما في ساير الوجوه كدلالة العمومات على الافراد النادرة وعدم دلالة المطلقات عليها وكون التمسك بالمطلقات مشروطا بعدم ورودها في مقام بيان حكم اخر لا عبرة بها لكن في التفرقة بينهما في غاية السقوط لانا نرى بالوجدان والعيان ان الماخذ اي العرف لا يفرقون بينهما في هذه الجهة بل وجدنا تساويهما في هذه الجهة عند اهل العرف والعادة بلا تامل وريبة وان مجرد سابقية النكرة لا يوجب جعل المحلى باللام الذي ذكر بعدها للعهد وبعبارة اخرى ان محض كون المحلى باللام صالحا لان يكون للعهد لكونه مسبوقا بالنكرة لا يجدي ما لم يجد فهم العرف على طبق تلك الصالحية وما نحن فيه ليس فهم العرف موافقا لتلك الصلاحية بل لا يفهم اهل العرف من قوله ان الظن لا يغني الا ان جنس الظن من حيث هو ظن لا يغني الخ وقياسه على قوله تعالى فعصى فرعون الرسول قياس مع الفارق فتدبر فان قلت لا يمكن التمسك بالاية في اثبات المطلوب لان لفظ الاغناء على ما اطلق عليه اللغويون ليس معناه الحقيقي الا رفع الاحتياج وان استعمل في مجرد الرفع في قوله تعالى لا يسمن ولا يغني من جوع على سبيل التجريد فعلى هذا يكون مفاد الاية الشريفة ان الظن من حيث هو ظن لا يرفع الاحتياج الى الحق وبعبارة اخرى ان الظن لا يصيب الواقع اصلا وانت خبير بان الحكم بعدم رفع الاحتياج وبعدم اصابة الواقع على طريق السلب الكلي ليس بصحيح لانا نرى بالوجدان والعيان ان كثيرا من الظنون يصير موصلا الى الحق ومطابقا للواقع فلا يمكن ابقاء الاية على ظاهرها لكونه مستلزما للكذب في المنزه عن جميع النقايص فلابد ان لا يكون ظاهرها مرادا فيصير الاية عندنا مجملة فلا يجوز التمسك بها في اثبات المطلوب قلت ان هذا الكلام انما يتوجه لو التمسك بالاية ان قلنا يكون المراد من قوله ان الظن لا يغني نفي الاغناء في الواقع وبحسب نفس الامر واما ان كان المراد نفي الاغناء بالقياس الى نظر الظان فلا توجه له اصلا لانه لا شك في ان الظان اذا لاحظ خصوص كل مورد لم يكن قاطعا بكون ظنه مطابقا للواقع واذا كان المراد من نفي الاغناء في الاية هذا استقام الاستدلال بعون الملك المتعال ثم ان في المقام ايرادا ينبغي الاشارة اليه وحل جوابه وتقريره ان يقال انه لا شك ولا شبهة ان مسئلتنا اي جواز العمل بالظن وعدمه مسئلة اصولية ومرحلة علمية لا بد فيها من التمسك بالادلة العلمية فلا يصح التمسك بالاية في اثبات تلك المطالب العلمية لان غاية ما يستفاد من الاية ليست الا الظن بحرمة العمل بالظن وتقرير الجواب اما على مذهب من ذهب الى حجية ظواهر الكتاب لدليل شرعي دال على حجيته بخصوصه فظاهر في غاية الظهور واما على مذهب من لم يقل بكون ظواهر الكتاب حجة لدليل خاص عليه كما هو الاقرب فلان التمسك في المقام ليس منحصرا في هذه الاية بخصوصها بل لنا ايات متواترة واخبار كثيرة دالة على المراد بحيث يحصل لنا من تراكم الظنون الحاصلة منها القطع بالمقصود بعون الله الملك المقصود ومنها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا ووجه الاستدلال انه تعالى قد نهى عن الاتكال على ما وراء العلم من الظن واخواتها والنهي يدل على التحريم فيكون العمل بالظن حراما وهو المطلوب فقيل عليه ان الاية من الخطابات الشفاهية والخطابات الشفاهية كلها مجملة بالنسبة الى الغائبين فلا يمكن لهم التمسك بها في المطالب العلمية اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه لا ريب في تحقق حالة بين المتكلم والمخاطب حين التخاطب فتلك الحالة اما ان لا يكون دالة على شيء وتكون ساكتة بالنسبة الى

١٠٢

ظاهر الخطاب او يكون دالة وعلى الثاني اما ان تكون مؤكدة لظاهر الخطاب او صارفة او معينة او معممة واذا جاءت تلك الاحتمالات جاء الاجمال بالخطابات الشفاهية بالنسبة الى غير الحاضرين لامكان ان يكون تلك الحالة صارفة لظاهر الخطاب فيفهمون الحاضرون لوجوده المراد الذي هو خلاف ظاهر الخطاب فيصير المراد مجملا بالنسبة الى الغائبين عن مجلس الوحي فان قلت يمكن التمسك في كون المراد ما هو ظاهر الخطاب باصالة عدم كون تلك الحالة صارفة قلت قد عرفت غير مرة انه كلما شك في تعيين الحادث بعد القطع بالحدوث لم يجز التمسك بالاصل فيه الا ترى انه لو علم دخول احد في الدار وشك في انه هل هو عمرو او وليد فلا يجوز في اثبات كونه عمرا التمسك باصالة عدم وليد في الدار اما اولا فلعدم بناء العقلاء على اعتبار الاصل في المقام واما ثانيا فلانه معارض بمثله لانه لو قيل ان الاصل عدم دخول وليد في الدار قيل الاصل عدم دخول عمرو ايضا فالاصلان متعارضان وكذا لو قيل في المقام ان الاصل عدم كون تلك الحالة صارفة قيل الاصل عدم كونها ساكتة او مؤكدة او غيرها فالاصلان متعارضان فان قيل نتمسك باصالة عدم التفات المخاطب الى تلك الحالة فنقول لو كانت تلك الحالة صارفة فلابد ان يلتفت اليها المخاطب والاصل عدم الالتفات قلت هذا الكلام ايضا كسابقه مما لا يقطع بصدور التفات ما من الخطاب الى حالة ما بينه وبين المتكلم وانما الشك فيما التفت اليه من الحالة اهي الصارفة ام غيرها فان قيل الاجماع منعقد على عدم قلت الاجماع لو سلم فانما يسلم بالنظر الى الاصولية فاما الدعوى الاعم فلا الا ان يقال ان الايراد المذكور وان كان صحيحا بالنظر الى القواعد المذكورة نصحيحا لكن اهل اللسان وجدناهم غير معتنين للقرينة الحالية بالنسبة الى الخطابات الشفاهية الا ترى انه اذا اخبر احد بان زيدا قد امر عبده بان يأتي اللحم فتعتبر معتقدا بان زيدا طلب من عبده اللحم مع انه يمكن ان يقال بانه يحتمل ان يراد من لفظ اللحم خلاف ظاهره بقرينة حالية دالة عليه وبالجملة اعتبار القرينة الحالية الممكن حدوثها في الخطابات الشفاهية مما لا يذهب اليه اهل المحاورة لكن يرد عليه اعتراض اخر وهو ان قوله تعالى لا تقف خطاب بالنسبة الى النبي ص كما صرح به جمع من المفسرين مع احتمال كونه من خصائصه لانا وجدناه ص مشاركا للرعايا في بعض التكاليف ومختصا ببعض اخر فان قلت ان النبي ص وان كان بعض الاحكام من خصائصه لكن المختص به قليل بالنسبة الى الاحكام المشتركة فيها وما نحن فيه لما شك في انه هل هو من القليل او من الكثير يلحق بالغالب قلت التمسك بالغلبة هنا ليس الا التمسك بالظن في حجية الظن اول الدعوى فكيف يمكن التمسك به ولو سلمنا ان ما نحن فيه من التكاليف المشتركة فيها فنقول ان هذا الخطاب محمول على صورة امكان العلم لان المخاطب وهو النبي يمكنه العلم وكذا المشافهون فلا ينصرف الى صورة الانسداد فالتمسك بهذه الاية في اثبات المراد في غاية الصعوبة فتدبر ومنها قوله ان الشيطان انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وتقرير الاستدلال ان العمل بالظن قول على الله ما لا تعلمون وكلما كان كذلك فهو منهي عنه ومورث للعقاب اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فبقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون المعطوف على قوله بالسوء والفحشاء واعترض عليه بوجهين الاول ان الظاهر من قوله على الله ان القول بما لا يليق لشانه تعالى كالقول بانه تعالى جسم او متحيز او مركب ونحو ذلك من الامور التي لا يجوز اتصافه بها واما لو قيل بان غسل الجنابة مما اوجبه الله تعالى على المكلفين او ان هذا نجس وذلك ظاهر فلا يعد من الاقوال على الله تعالى وان استفيد كل ذلك من الادلة الظنية والثاني ان الدليل اخص من المدعى فلا يتم التقريب بيان ذلك ان المجتهد لو لم يفت بالظن بل يتبعه في العمل فلم يصدق عليه انه صدر عنه قول على الله ما لا يعلم والجواب عن الاول انه لا شك في عدم الفرق بين قولك انه جسم وبين قولك ان هذا واجب مثلا في كونهما قولين على الله تعالى بحسب الصدق العرفي والجواب عن الثاني اولا ان القول قولان قول حقيقي كالافتاء با

هذا

١٠٣

هذا نجس وذاك ظاهر مثلا وقول تقديري كما لو ظن المجتهد وجوب شيء مثلا وعمل على طبق ذلك الظن فلا شك ان هذا الاعتقاد قول على الله تقديرا لانه لو سئل عنه بانك باي شيء تعتمد عليه في ذلك العمل فلا محالة يقول في الجواب ان هذا مما اوجبه الله تعالى فليس هذا الا قول على الله تعالى ما لا يعلم وثانيا ان كل من قال بحرمة الافتاء الظني على الله تعالى قال بحرمة العمل بالظن من غير قول وافتاء فيتم المراد بالاجماع المركب فان قلت الاية ظنية فالتمسك بها في المقام لا يصح قلت قد مر الجواب فلا نعيده فتذكر ومنها قوله تعالى ان هم الا يظنون ومنها قوله تعالى وانهم الا يخرصون الى غير ما ذكر من الايات السادس جملة من الاخبار البالغة حد التواتر ومن اراد ان يطلع عليها فليطلب من مظانها كالرسالة التي صنفها رئيس المجتهدين في الاجتهاد والاخبار وغيرها من الكتب المبسوطة فتدبر ثم هذا غاية ما افاده استادنا الشريف دام ظله في المقامين لكن لا يذهب عليك ان هذه الادلة على تقدير ما قررناه في المقام دالة على حرمة العمل بالظن عند عدم الظفر على دليل دل على حجيته وبعبارة اخرى يكون مفاد كل واحد من الادلة حرمة العمل بالظن مع كون تلك الدلالة تعليقية لا تنجيزية كما لا يخفى ثم ان لنا في المقام مقام اخر وهو ان بعد ما عرفت ان مفاد الاصل الاولي ومقتضاه عدم كفاية الظن وحرمة العمل به فهل يكون لنا دليل يدل على خروج بعض الاقسام من تحت ذلك الاصل كما عليه استاد الاستاد رحمة الله عليه او يكون لنا دليل على انقلاب الاصل الاولي بالكلية وحصل لنا اصل ثانوي دال على جواز العمل بالظن فنتمسك بذلك الاصل في مقام الشك كما هو المختار عند بعض الاجلاء فلابد لنا من تحقيق المقام على الوجه التام فان المقام مقام قد زلت فيه الاقدام فنقول لنا في المقام مقامات ستة الاول في تحقيق ان الظن هل يكون في نفس الاحكام الفرعية حجة ام لا الثاني في تحقيق ان الظن هل يكون في المسائل الاصولية العلمية اي في اصول الفقه حجة ام لا الثالث في ان الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية حجة ام لا الرابع في ان الظن هل يكون حجة في مورد يشتبه الحال فيه انه هل هو من الموارد الاصولية او من الموارد الفرعية كمسائل النقل ام لا الخامس في انه هل يكون حجة في الموضوعات المستنبطة ام لا السادس في ان الظن هل يكون في الموضوعات الصرفة حجة ام لا اما المقام الاول فللمحققين في اثبات حجية الظن فيه ادلة منها الدليل المعروف بالدليل الرابع لصاحب المعالم وسمي بالرابع لان صاحب المعالم ره جعله رابعا من الادلة التي اقامها على حجية خبر الواحد وتقريب هذا الدليل بجميع مقاماته مقامات عديدة منها في تحقيق ان ابواب العلم في امثال زماننا في اغلب الاحكام مسدود وليس في المقام احد يخالفنا الا الاخباريين من علمائنا رضوان الله عليهم ومنها في بيان ان بعد ما حققنا حجية الظن في الجملة هل يكون اللازم علينا الاقتصار على الظنون المخصوصة ام يجوز لنا التعدي منها الى غيرها بحيث يكون مطلق الظن حجة فيه مخالفا لفضلاء المقام فضلاء النجف الاشرف رزقني الله واياكم المجاورة فيه ومنها في تحقيق ان اللازم في المقام عدم جواز الرجوع الى اصالة البراءة كما نسب ذلك الجواز الى بعض المحققين ومنها في اثبات حجية الظن في مقابل المخطئين واثبات كون مذهبهم ملزوما للمفسدة العظيمة ومنها في بيان ان بعد اثبات حجية الظن اذا تحقق التعارض بين الظن الشخصي والنوعي هل اللازم تقديم الاول على الثاني او يكون الامر بالعكس او يكون اللازم التخيير البدوي او يكون المرجع هو الاصل في المسئلة ومنها في تعميم اثبات تعميم الاسباب الظنية ومنها في اثبات تعميم الموارد ومنها في تحقيق ان الظن الذي ثبت حجيته هل يكون هو الظن الحاصل ابتداء ام لا بل يجب في المقام تحصيل الظن الاقوى ثم اعلم ان هذا الدليل مركب من مقدمات اربعة ثبت بثلاثة منها حجية الظن في الموارد الفرعية في الجملة وبالرابعة منها التعميم في الاسباب الظنية فلنشرع في تقرير المقدمات

فنقول المقدمة الاولى فى انه لا شك ولا شبهة ولا اشكال فى ان الله تعالى ارسل رسولا وانزل عليه احكاما كثيرة
وان الرسول وخلفائه عليهم السلام قد ابلغوا الاحكام الى المشافهين وانا لا شك فى مشاركتنا لهم فى تلك الاحكام
وان كانت بعضها غير معلوم لنا بالتفصيل للاخبار الكثيرة والاجماعات المنقولة فان قلت الاخبار والاجماعات المنقولة
ادلة ظنية والظن غير معتبر فى المقام قلت سلمنا ان كل واحد منها ظنية لكن نقول حصل لنا من تراكم الظنون الحاصلة
منها القطع بتلك المشاركة بلا تامل وريب المقدمة الثانية انه لا شك فى ان باب العلم التفصيلى سواء كان بلا واسطة
شرعية كالاجماع المحصل القطعى والعقل القاطع او بواسطة شرعية كالظن القائم على اعتباره الدليل القطعى كالخبر المتواتر
اللفظى والواحد المحفوف بالقراين القطعية فى اغلب الاحكام الفرعية منسد بالنسبة الينا والسر فى ذلك ان المدارك الشرعية
فى الغالب الا ذهنكين ما تناهذ منحصرة فى الاربعة الاجماع والعقل والكتاب والسنة ولا ريب فى ان اغلب هذه المدارك ظنية وعدم
كفاية قطعيات هذه المدارك فى اخذ الاحكام يحتاج الى بسط فى الكلام فنقول وبالله الاعتصام اما الاجماع فهو اما نظرى
او نقلى فالنظرى اما قطعى او ظنى اما القسم الاول فهو وان سلمنا كونه من باب العلم التفصيلى بلا واسطة شرعية لكونه من قطعيات
الوجدانية لكن عدم كفايته فى تفاصيل الاحكام واحتياج تلك التفاصيل الى اعمال الظنون الاجتهادية فى غاية الظهور و
البداهة مثلا نقطع بان الصلوة واجبة علينا بالضرورة والاجماع ولكن معرفة كل جزء من اجزائها وكل شرط من شرائطها
ومعميّاتها ومبطلاتها واحكام الشك والسهو ونظائرها لا يحصل لنا الا باعمال الظنون الاجتهادية كاخبار الاحاد
والاجماعات المنقولة بخبر الواحد ونظائرهما من الظنون واما القسم الثانى فالقطعى منه فى غاية الندرة لان الاجماع النظرى
القطعى اما محصل او منقول ولا شك فى ان الاجماع المحصل القطعى فى هذه الازمان فى غاية الندرة نظرا الى بعد الاطلاع عليه
وكذا لا شك فى ان الاجماع المنقول الذى بلغ نقلته الى حد التواتر فى غاية الندرة واما الظنى منه فهو ايضا من القسم الثانى فعلا
كونه من باب العلم التفصيلى بواسطة شرعية ظاهرة فانا لم نجد دليلا شرعيا على اعتباره واما العقل فانه قد يكون ظنيا وقد
يكون قطعيا فالاول لم يصل الينا دليل شرعى على اعتباره حتى يكون من القطعيات الشرعية والثانى فوجوده فى الشرعيات
كالكبريت الاحمر فى غاية الندرة على ان المقامات العقلية النادرة التى وجدنا العقل فيها حاكما بالاستقلال كقبح الظلم
وحسن الاحسان ووجوب رد الوديعة لم تكن خالية من الادلة النقلية ايضا ومن هنا قيل باشتهار الحق فى النزاع الذى
وقع بين المجتهدين والاخباريين فى كون العقل حجة ام لا وان وجدنا نحن ثمرات متعددة لحجية العقل وعدمها مثلا وبالجملة
عدم كفاية العقل ايضا ظاهر عند من له نصيب من العقل واما الكتاب فالظن المستفاد منه وان كان اعتباره قطعيا عندنا لكن
ما يتعلق من اياته بالاحكام ليس الا خمس مائة اية فلا يثبت الا قليل من الاحكام مع ان الاحكام المعلومة بها لا يكون
الا امورا اجمالية يحتاج اثبات تفاصيلها الى التمسك بالظنون الاجتهادية الا ترى ان غاية ما يستفاد من قوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة مثلا ليست الا وجوب الصلوة والزكوة اجمالا فيحتاج اثبات تفاصيلها الى اعمال الظنون الا
جتهادية مما لا يخفى ولما بلغ الكلام الى تحقيق عدم كفاية الكتاب فى اخذ الاحكام الشرعية فناسب ان نشير الى كونه من باب
العلم التفصيلى بواسطة شرعية اى كونه من باب الظنون المخصوصة فنقول قد وقع الخلاف بين الاخباريين والمجتهدين
فى حجية الكتاب وعدمها بمعنى انه هل يجوز التمسك بظواهر الكتاب فى المسائل العلمية ام لا فذهب الاخباريون الى انه لا يجوز
العمل بظواهره الا بعد ورود تفسير من الائمة الاطهار وذهب المجتهدون الى ان ما يفهم من ظواهره حجة يجب العمل به و
الحق حجية الاخباريين طائفة من الاخبار كقوله عم من فسر القران برايه فليتبوء مقعده من النار وكقوله عم من فسر

القران وان اصاب فقد اخطاء وكقوله عم انما يعلم القران من خوطب به الى غير ذلك من الاخبار وقد يتمسكوا ايضا
بقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم وانت خبير بعدم دلالة هذه الاخبار على مرامهم لان الظاهر المتبادر
من التفسير بالراى عند اهل المحاورة هو التفسير بهوى النفس من غير ان يلاحظ حين التفسير ما يوافق طريقة اهل اللسان
ويستعملونه فى فهم معانى الالفاظ اللغوية واما اذا فسر على وفق طريقتهم فلا دلالة للاخبار على منعه اصلا وكذا الظاهر
من قوله انما يعلم القران ان القران بتمامه وبجميع فقراته لا يعلمه الا من خوطب به كما لا يخفى واما الاية فمقدوح دليلا بان
المعنى اظهر الاشياء واجليها لان انحصار العلم بالتاويل فى الراسخين لا ينافى كون الظواهر مفهوما لغيرهم و
حجة فى حقهم فتدبر ولنا على ما هو المختار من كون الظن الكتابى قطعى الاعتبار ادلة واسباب ظنية بحيث يحصل
لنا من تراكم ظنونها الحاصلة منها القطع باعتبار الكتاب منها اشتهاره كالقطع باعتبار الخبر المتواتر اللفظى مثلا
اولها ذهاب اكثر العلماء وجلهم الى اعتباره وتمسكهم به فى المسائل العلمية والمطالب العالية سواء كانت تلك المسائل
من الفروع او من الاصول العلمية او من الاصول الدينية كالمسائل الكلامية فلاحظ هذا الذهاب وان لم يورث
لنا القطع باعتبار الكتاب لكن حصل منه الظن القوى باعتباره ثانيها احتجاجات اصحاب الائمة عليهم السلم بالكتاب
فى كل مسئلة يباحثون فيها وفى كل مرحلة يناظرون فيها فلم ينكروا الاحتجاج به من جهة اعتباره بل جعلوا من الخصم
الاحتجاج به ولم يصد من احد الطرف المقابل للمستدل بالكتاب منع الا من جهة الدلالة فى مقام يقصد فيه المنع
تلك الجهة فتلك الاحتجاجات وان لم تكن موجبة للقطع باعتبار الكتاب لكن حصل منه الظن القوى بالاعتبار
ثالثها تقرير المعصوم عم لتلك الاحتجاجات من غير ان ينكر ويقول عم ايها الاصحاب المحتجون بالكتاب انكم لا
تفهمون القران فلا يصح لكم الاحتجاج به فافادة ذلك التقرير لكسوا بقر الظن بالاعتبار مما لا يخفى رابعها ان بعض
اصحاب الائمة لما راى قوله تعالى انكم وما تعبدون من حصب جهنم فسئل عن المعصوم اليس عبد عيسى فاجاب المعصوم بقوله
عم ما اجهلك بلسان قومك الا ترى ان لفظة ما لغير ذوى العقول فهذا الجواب يدل على ان القران لم ينزل
الا على طريقة لسان قومه وورود على طبق لسان القوم من غير ان يفهم اصحابه ومن غير ان يكون حجة مما لا معنى
له خامسها الحديث الدال على لزوم عرض الحديثين المتعارضين على الكتاب ولزوم الاخذ بما وافقه ولزوم طرح
ما خالفه وانت خبير بان هذا اقوى شاهد على ان الكتاب يصير مفهوما للناس ويكون حجة لهم فى المسائل العلمية
تحصل من ذلك الخبر الظن بالاعتبار سادسها قوله صلى الله عليه واله انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى الى اخر الحديث
وانت خبير بان ذلك الخبر يدل بظاهره على ان التمسك بالكتاب لازم واللزوم فرع الحجية فحصل من ذلك الخبر الظن
بالاعتبار عند ذوى الاعتبار سابعها الاجماعات المنقولة المورثة للظن ثامنها قوله تعالى افلا يتدبرون القران
وكذا قوله افلا يتفكرون ونظائرهما من الايات الدالة على لزوم التدبر والتفكر فى القران وظاهر ان التدبر فى الشئ
فرع كون ذلك الشئ مفهوما للمتدبر ولا يقال التمسك بالاية على حجية الكتاب دورى لانا نقول نحن لم ناخذ الاية دليلا
مستقلا على المطلوب بل نجعلها مؤيدة على اثبات المطلوب ضرورة ان كل واحد من هذه الوجوه فى نفسه مؤيد للمراد و
بتمامها يكون دليلا على المراد وبالجملة يحصل من هذه الامور الظنية بعضها الاجتماعية القطع باعتبار الكتاب وان
كل واحد منها سببا ظنيا ثم اعلم انا وان قلنا باعتبار الكتاب لكن لم نقل به مطلقا وان كان الظن الشخصى الحاصل من خبر
الواحد ونظائره على خلافه لان الدليل المذكور المركب من الامور المذكورة لم يدل على ازيد من ذلك فتدبر فلا نقل

واما السنة فالمتواتر منه سواء كان لفظيا او معنويا كما مر ذكرهما مشروحا وجوده فى غاية الندرة لا سيما بالنظر
الى الاحكام الفرعية بلا تامل وريبة واما الاحاد منه فالمحفوف بالقراين منه سواء كانت تلك القراين مفيدة
للقطع بالمضمون فقط او بالصدور فقط او بهما معا فقلة وجوده ايضا فى الموارد الفرعية مما لا ريب فيها ولا
شبهة واما العارى منه فلا يفيد الا الظن فظهر مما حققنا ان من له ادنى تامل لا يعتريه شبهة انكار فى ثبوت ا
انسداد باب العلم التفصيلى مطلقا وان كان بواسطة شرعية بالنظر الى اغلب الاحكام الفرعية لكن لا يذهب عليك ان
للاخباريين من علمائنا فى المقام كلام طويل الذيل فلا باس بان نشير اليه على سبيل الايجاز فنقول ان هؤلاء
العلماء ذهبوا الى ان الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة التهذيب والفقيه والكافى والاستبصار كلها قطعية الصدور
بل يستفاد من بعضهم بان الاخبار كلها سواء كان فى هذه الكتب المعروفة او فى غيرها من كتب الاخبار قطعية الصدور
وتمسكوا فى قطعيتها بالنظر الى الكتب المعروفة بامور اولها ان كلا من المحمدين الثلثة قد شهد فى ديباجة كتابه بان
الاخبار التى نذكر فى هذا الكتاب قد نحكم بصحتها ونفتى بها وبناء العمل عليها وفيه اولا ان شهادتهم فى ابتداء كتبهم
بما ادعيت فى المقام ممنوع اما التهذيب فليس فيه كلام يشعر بالشهادة المذكورة غير انه قال فى ديباجته وهذا الخبر
لا نذكرها لانها لا يوجب علما ولا عملا ومعلوم ان ظاهر هذا الكلام ان الاخبار التى ذكر فى هذا الكتاب اعم من ان
يكون علميا او عمليا اى يكون ظنيا يوجب العمل واما الفقيه فان اشتمل ديباجته على كلام مشعر بالشهادة المذكورة لكن
اخبرنا الاستاد دام ظله عن استاده رحمه عن بعض الماهرين فى الفن والتتبع ان الشيخ قد رجع عما ذكر فى ديباجة كتابه
واما غير هذين الكتابين فما وجدنا فيه كلاما يشعر بالشهادة اصلا وثانيا سلمنا شهادتهم وحكمهم بصحة ما فى الكتب
الاربعة لكن نقول الصحة ليس معناها القطعية بل هى فى اصطلاح القدماء على ما صرح به جمع من المحققين فى اثار القدماء
عبارة عما يعمل عليه ويركن النفس اليه ومعلوم ان الاعتماد اعم من القطعية ولا دلالة للعام على الخاص وظاهر ان
تصريح المحققين وان لم يورث لنا القطع بان معنى الصحة ليس الا ما صرح به المحققون فلا اقل من كونه مورثا لاحتمال
كون معناها هذا فمن اين حصل لنا القطع بان المراد من الصحة المذكورة فى اوايل الكتب ليس الا قطعية الصدور
فان قلت الظاهر من بعض ان الصحة عند القدماء ليس معناها الا قطعية الصدور قلت ان سلمنا ما ادعيت
من الظهور فنقول انه معارض بتصريح المحققين بخلافه ونحن وان لم ندع ثبوت الترجيح فى تصريح المحققين فلا
اقل من التساوى فيكونان متعارضين ومتساقطين فى البين ويبقى لفظ الصحة عند القدماء محتملا لامرين فلا يفيد
شهادة الثلثة على قطعية الاخبار ثابتة وثالثا سلمنا ان الصحة ليس معناها عند القدماء الا القطعية لكن نقول
ان غاية ما فى الباب تسليم كون الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة قطعية الصدور عند الثلثة ولا ملازمة بين كونها
قطعية الصدور عندهم وبين كونها قطعية الصدور عندنا لان النسبة بين القطعيين عموم من وجه وليس لاحد ان
يقول كيف يمكن منع التلازم مع ان المشايخ الثلثة كانوا من اجلاء الاصحاب وعدولهم متقنا قال بذلهم جهدهم فى
تصحيح الاخبار وتنقيحها وضابطهم لا مثيل فى تصحيحها من سقيمها كما يظهر من تتبع من الكلينى والصدوق لانا نقول كونهم
من الاجلاء والعدول انما يمنع من تعمدهم على الكذب ولا يمنع من الخطاء ولكونهم غير معصومين فيحتمل فى حقهم السهو و
النسيان ومع هذا الاحتمال يتهدم بنيان القطع بالبيان والوجدان بل النسبة بين العدل والخطاء عموم من وجه اذ رب
عادل يكون كثير السهو والخطاء كما لا يخفى وتنقيحهم وتصحيحهم لو سلمنا على وجه الكلية لا يفيد الا الاعتماد فى الجملة لهم لا انه

ولا يستلزم القطع بالنسبة الينا كما لا يخفى على من تامل فى كتبهم كالاستبصار والتهذيب فضلا عن انه فى القطع بالنظر الينا
ولو سلم فالعلم لهم لا لنا وثانيا سلمنا عدم خطاء المشايخ الثلثة ونسيانهم ولكنهم لما نقلوا الاخبار عن المعصوم بوسايط
عديدة ننقل الكلام الى هؤلاء الوسايط وندعى اولا عدم ثبوت عدالتهم وثبوت وثاقتهم وتقويمهم عند المشايخ لا يستلزم الثبوت
عندنا لاحتمال خطائهم فى تشخيص عدالتهم مع انا ما وجدنا اكثر الرواة الا ورجا ورح ومعدل وعلى فرض ثبوت عدالة الوسائط
فعدالتهم انما يمنع من التعمد من الكذب لا من الخطاء على انه بعد ملاحظة تصريح الفقهاء والمجتهدين بكون تلك الاخبار
ظنية الصدور كيف يمكن دعوى القطع بصدورها وثانيها ما حكى عن مولانا محمد امين الاسترابادى من ان اخبارنا كلها
قطعية الصدور عن المعصوم لان احاديثها محفوفة بقراين مفيدة للقطع بصدورها عن المعصوم فمنها انا كثيرا ما
نقطع بالقراين الحالية والمقالية بان الراوى كان ثقة فى الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا
عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القراين وافرة فى احاديث كتب اصحابنا ومنها
نقل الثقة العالم الورع فى كتابه الذى الفه لهداية الناس مع تمكنه من تحصيل القطع فى الاحكام والتمسك باصل مع تمكنه
من التمسك باخر ومنها كون الراوى ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها كون الراوى من الجماعة التى ورد
فى شانهم من بعض الائمة انهم ثقاة مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله فى ارضه ونحو ذلك ومنها
تعاضد بعضها ببعض ونحو ذلك وفيه نظر لان ما ذكر من القراين لا يدل شئ منها على قطعية الاخبار بصدورها اما الاول فلان
كون الراوى ثقة لا يرضى بالافتراء لا ينافى احتمال السهو والنسيان فى حقه ومع ذلك الاحتمال كيف يحصل لنا القطع بصدور
ذلك الخبر عن المعصوم بمجرد كون راويه ثقة لا يرضى بالافتراء مضافا الى ان الظاهر ان خبرا يكون سلسلة سنده كلها رجالا
يحصل فى كل واحد منهم العلم بعدم افترائه وغلطه وسهوه فى غاية الندرة واما الثانى فلان نقل الثقة الاخبار لهداية الناس
لا يوجب القطع كيف لا مع ان الثقات الناقلين للاخبار كانوا غير معصومين فيتطرق الخطاء فى حقهم اجمعين مضافا الى
ان تمكن الثقة من اخذ الاحكام بطريق القطع اول الدعوى اذ معلوم ان الكلينى وابن بابويه والشيخ رحمهم الله لم يكونوا
متمكنين من اخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عم ولو سلم امكان القطع فى بعض الاحكام بالنظر الى الثقات فلا نم تمكنهم على جميع
ابواب القطعيات من اول الطهارة الى اخر الديات واما الثالث فلان الصحيح عند الفقهاء عبارة عن حديث معتضد بامور
يوجب الاعتماد عليه والركون اليه وظاهر ان الصحة بهذا المعنى اعم من القطعية ولو سلمنا ان الصحة عند القدماء ليس معناها
الا القطعية فنقول لا يكاد يوجد حديث يكون جميع رجال السند ممن اجمعت العصابة على تصحيح حديثه وهذا فى غاية الظهور
على ان الخصم كيف يتمسك بالاجماع مع انه منكر له الا ترى ان رئيس الاخباريين قال الاجماع ما الاجماع وما ادريك ما الاجماع واما
الرابع فلان كونهم ثقة ومعالم الدين امناء الله فى ارضه لا ينافى احتمال السهو فى حقهم لا محالة مضافا الى ان امثال هذه
الروايات على فرض عدم ضعفها منقولة بطريق الاحاد وكلما كان كذلك فلا يفيد الا الظن وقد عرفت مرارا ان الظن فى المسئلة
الاصولية ليس بحجة واما الخامس فلان التعاضد لا يوجب القطع ولو سلم فنقول ان الاخبار المتعاضدة فى غاية القلة بل
فى الغالب يكون الواقع هو التعارض لا التعاضد كما لا يخفى على من له ادنى تتبع فى كتب الاحاديث وبالجملة دعوى القطع بصدور
الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة تمسكا بهذه القراين فاسد جدا بل الحق ان يقال ان امثال تلك القراين انما تدل على
سكون النفس والاطمينان فى صدور تلك الاخبار عن المعصوم كما لا يخفى وثالثها ان الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة قطعية
لانها ماخوذة من الاصول الاربعمائة التى كانت كلها قطعية لكونها ماخوذة من اربعمائة الاف مصنف فى زمان المعصوم

صار كل واحدة منها مشهورا ومحفوظا لديهم فيدا ولانا لا نسلم ان كل واحد واحد من الاخبار المودعة في تلك الكتب صار
ماخوذا من الاصول وثانيا لو سلم ذلك فلا نسلم كون تلك الاصول كلها قطعية وان كانت ماخوذة من الائمة لاف مصنف
وكل ذلك لامكان السهو والخطاء في مراتب الاخذ بل العادة قاضية بان صدور الخطاء والنسيان والغفلة في امثال هذه
المراحل العويصة والمقامات الغامضة غير عزيز من الانسان وان كان له زيادة اهتمام لان السهو والنسيان كالطبيعة
الثانية للانسان وبالجملة دعوى قطعية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة تمسكا بهذه الامور المذكورة مما لا يخفى فساده
على من يكون طبعه سليما من الشوائب ومحفوظا من المعايب ولكن لا يذهب عليك انا وان قلنا بعدم كون الاخبار المودعة
في الكتب الاربعة قطعية الصدور لكن لا نقول به على طريق السلب الكلي بل نقول بطريق رفع الايجاب الكلي الذي هو مراد الخصم في
المقام الملزوم للسلب الجزئي الذي لا يكون منافيا لكون بعضها بل غالبها قطعية الصدور وبالجملة مقتضى التحقيق والانصاف
من غير جور واعتساف القول بكون بعضها قطعية الصدور وبعض على سبيل الاجمال مع كونها ظنية على سبيل التفصيل فتدبر وليس لاحد ان
يقول ان الاخبار المودعة في كتب المشايخ المعروفة مما لا ريب في حجيته وفي كونه على بواسطة شرعية لامرين الاول اية النبأ
اي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وجه الدلالة ظاهر لكون الاية المباركة دالة بمفهومها على لزوم قبول قول العادل في ... يجب
قبول قول المشايخ العظام في خصوص الاخبار المودعة في كتبهم لكونهم رؤساء العدول وقد اجزوا بما في كتبهم المعتبرة الثاني الا
القاطع لان جميع علمائنا قديما وحديثا سلفا وخلفا قد وجدنا اتفاقهم على العمل بتلك الاخبار وان وجدنا الاختلاف في طرق
عملهم بها لان طائفة منهم قد عملوا لوجدانهم اياها محفوفة بالقرائن واخرى عملوا بها لوجدانهم اياها قطعية الصدور وبالجملة
قد اتفق العلماء على العمل بتلك الاخبار اتفاقا بحيث يصير صار كاشفا لنا عن الواقع بالنظر الى ما يحكم بصدوره فصارت
الظنون الحاصلة منها من الظنون المخصوصة التي دل الدليل الشرعي على اعتبارها وحجيتها في لا يمكن دعوى انسداد
باب العلم الشرعي بالنسبة الى غالب الاحكام كما لا يخفى على ذوي الافهام لانا نقول اما الاية المباركة فيمنع كون دلالتها على
المدعى تامة لما سيأتي في محله من الاعتراضات الكثيرة عليها بعون الله سبحانه وتعالى واما الاجماع فنقول اولا انا نمنع وفاق
كل العلماء لا سيما القدماء على العمل بتلك الاخبار بل عدم اتفاقهم لا يخفى على المتتبع لان جملة من محققي القدماء لم يعملوا بالخبر الغير
المحفوف بالقرائن القطعية وظاهر ان الاخبار المودعة في كتب المشايخ لم يكن تماما محفوفة بالقرائن عندهم وثانيا
لو سلمنا الاتفاق المدعى في المقام فنقول ان ما اتفق عليه في المقام عند كل طائفة شيء لاختلاف ... بان طائفة قد
عملوا بها من حيث انها قطعية الصدور واخرى قد عملوا بها لكونها محفوفة بالقرائن فاين اتحاد الموضوع حتى يمكن
ان يدعى الاجماع الكاشف عن الواقع عليه فتدبر وهذا احد المقامات التي يحتوي عليها تقرير الدليل الرابع وفي
المقام كلام منسوب الى علامة المحقق الاشرف وتقريره انا وان سلمنا عدم انفتاح باب العلم التفصيلي الوجداني بالنظر الى اغلب
الاحكام الشرعية الفرعية لكن انسداد باب العلم الشرعي بالنظر اليها اول الدعوى بل نقول ان الاخبار الاحاد كلها
اعم من ان يكون من الاخبار المودعة في تلك الكتب ام من غيرها من كتب الاحاديث قد اتفق الاجماع الا ما شذ على
اعتبارها مضافا الى دلالة اية النبأ عليه واستيجر بان هذا الكلام نظير ما ذكرناه الان وسيظهر جوابه انشاء الله في مقام
اثبات عدم كون جزء واحد من الظنون المخصوصة فتدبر بعد هذا ايضا احد المقامات التي يحتوي عليها تقرير الدليل
الرابع المقدمة الثالثة ان بعد ثبوت التكاليف وبقائها بالنظر الينا ضرورة وبداهة وانسداد باب العلم التفصيلي
الوجداني والشرعي بالنظر الى اغلبها فلا يخلو اما ان يكون الواجب علينا في تحصيل العلم التفصيلي بالاحكام مع كون باب

العلم

العلم بالنظر اليها منسدا علينا او الاقتصار على القدر المعلوم والتمسك باصالة البرائة في غيره الذي يكون هو الاغلب
او الاخذ بارفق الاقوال اي العمل بالاحتياط ان امكن والا فالتوقف كما في بعض المعاملات او العمل بالظن او العمل بالموهوم
او التخيير بين الاقوال المختلفة او التخيير بين العمل بالظن والعمل بالاحتياط او التبعيض في العمل بالاحتياط او التبعيض في
العمل بالظن او التخيير بين هذه الاحتمالات لا سبيل الا الى الرابع من هذه الاحتمالات العشرة لفساد المصير الى كل واحد من
البواقي اما الاول فخطاؤه في غاية الظهور لكونه مستلزما للتكليف بما لا يطاق وهو وما لا امر بالمحال القبيح على الحكيم
المتعال واما الثاني فلكونه ... وما لكونه المقتضي خارجا عن الدين وعدم التدين بدين سيد المرسلين والشرع
شريعة خاتم النبيين والحاصل انه لا يجوز ان يقتصر على ما يستفاد من الدليل العلمي التفصيلي كالاجماع والعقل القاطع
والخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية لكون ذلك الاقتصار مستلزما للمخالفة القطعية ومورثا للخروج عن دين
الله وطاعته وليس لاحد ان يقول ان ذلك الخروج اما ان يكون المراد به الخروج عن ربقة الاسلام وجادة الا
يمان او يكون المراد به المخالفة بالنظر الى امور ثبت التكليف بها بالقياس الى العباد في هذا الزمان لامور علم ثبوتها
في حق الحاضرين والمشافهين لا سبيل الى الاول ضرورة ان عمل المكلف من حيث هو هو ليس من اجزاء الاسلام و
الايمان ولا الى الثاني لانا نمنع العلم بكون ما زاد على القدر المستفاد من الادلة العلمية التفصيلية ثابتا بالنظر الى العباد
الان وثابتا في حقهم في هذا الزمان فتعين الثالث ولكن لا باس به لانا نقول سلمنا ان تلك المخالفة مخالفة للامر
النفس الامري لكن يمتنع كون كل مخالفة للامر الواقعي محظورا لانا نرى بالوجدان والعيان العلماء قد رضوا بالمخالفة للامر النفس
الامري في مواضع كثيرة ومواقع عديدة منها الجهل العرضي المصداقي الذي يكون من قبيل الاشتباه الحرام بغير الواجب مع وقوع
ذلك الاشتباه بين امور محصورة يمكن الاجتناب عنها باسرها فان من الفضلاء من حكم بجواز ارتكاب جميعه تدريجا
وظاهر ان هذا الجواز مستلزم للقطع بحصول المخالفة بالنظر الى العلم الاجمالي والامر الواقعي كما لا يخفى ومنها الجهل العرضي
المصداقي الذي يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام كاشتباه جهة القبلة بغيرها من الجهات فان من العلماء من
حكم في المقام بالتخيير بين الجهات الاربع وما هو الظاهر من كلامه ان المراد بالتخيير التخيير الاستمراري ولا شك ان هذا الحكم ايضا
مستلزم لمخالفة النفس الامر قطعا ومنها الجهل العرضي المرادي الذي يكون المشتبه هو الوجوب بغير الحرام كما في وجوب الجمعة او
الظهر في يوم الجمعة فان بعض علمائنا قد حكم في المقام ايضا بالتخيير والظاهر ان المراد بالتخيير هنا ايضا التخيير الاستمراري و
كونه ملزوما للمخالفة الواقع مما لا يخفى الى غير ذلك من المواضع والمقامات لانا نقول الفرق بين بين مقامنا هذا وبين
هذه المقامات التي ذكرت نقضا علينا في المقام لانه لا شك في ان المخالفة القطعية بالنظر الى مقامنا هذا ملزوم لانهدام
الشريعة ومخرجة لنا فما اوكم من فرق بينها وبين الموارد التي اوردت نقضا علينا في المقام وثانيا ان تلك المخالفة مخالفة
صريحية ومضادة قطعية لمشاركة الغائبين للحاضرين في جميع الاحكام الواقعية وان كان بعضها غير معلوم بالتفصيل وبعبارة
اخرى لو اقتصر في التكاليف الالهية على المعلومات بالعلم التفصيلي للزم القول بعدم مشاركة الغائبين للحاضرين فيما عدا المعلوم
بالتفصيل لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ظاهر واما بطلان التالي فيما مر في الاول ان الاجماع المحقق القاطع
الدال على ان كل حكم ثبت للحاضرين مع استقراره الى اوان انقطاع الوحي ولم ينسخ قبل ذلك الاوان فهو حكم للغائبين
ايضا وان كان غير معلوم بالتفصيل الثاني الامر المركب من امرين بعضها اولها ذهاب اكثر العلماء الى اشتراك الغائبين للحا
ضرين في جميع ما كلف به الحاضرين وان كان غير معلوم التفصيل للغائبين وثانيها ديدن العقلاء لان بنائهم قد استمر على

ان كل دين ومذهب اللاحقون بالمتدين به سواء في جميع الاحكام مع السابقين وان كان بعضها غير معلوم تفصيلا الثالث
الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر الدالة على تلك المشاركة كقوله عليه السلام حكم الله على الاولين والاخرين سواء وكذا قوله ع
حكمي الاولين حكم الاخرين وكذا قوله ع حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ولا شك ان المتبادر من نحو هذه الاخبار ان
ما هو حكم للمشافهين هو بعينه حكم للغائبين وان كان ذلك الشيء غير معلوم تفصيلا للغائبين فلزم على الغائبين الاتيان
بما هو حكم بعينه للمشافهين وظاهر ان هذا الاتيان لا يمكن على تقدير الاقتصار على القدر المعلوم رابعها الاجماعات
المنقولة الدالة على ذلك وهذه الامور الاربعة وان كان كل واحد منها مفيدا للظن لكن حصل لنا القطع من تراكم ا
الظنون الحاصلة منها القطع بالمدعى فتدبر وثالثا انه يكفي لنا في عدم جواز الاقتصار على القدر المعلوم التمسك باصالة
الاشتغال مع امكان تقريرها في المقام من جهتين الاولى انك معترف بان القدر المعلوم مما يشتغل الذمة به فحينئذ لك
الاعتراف بلزوم عليك الاتيان بما زاد على القدر المعلوم من الامور التي يحتمل فيها التكليف لانه اشتبه عليك كيفية تعلق
الامر بذلك القدر هل هو من باب المقدمة حتى لو اتى به دون غيره ولم يحصل الامتثال او بقدر المعلوم او من باب
الاصالة حتى لو اتى به صار ذلك الاتيان موجبا للامتثال فاذا كان ذلك الاشتباه مقتضيا في المقام فلو اكتفي في مقام
الطاعة بالاتيان بالقدر المعلوم لم يحصل القطع بالبرائة ولو تعدد الاتيان به لانك لا تكون عالما حين الاتيان به مع
وصف الاشتباه بانك اتيت على وفق ما هو المطلوب عند المولى فان شئت ان يحصل لك القطع بالبرائة من القدر المعلوم نفسه
لابد لك ان تاتي معه بما زاد منه حتى الاتيان بما زاد يحصل لك القطع بالاتيان بالقدر المعلوم على كل تقدير حتى كونه
مطلوبا عند المولى انه مقدمة فقد صار ان اصالة فصالة فلو فرضنا انك علمت بالدليل التفصيلي باجزاء الصلوة الا
السورة وشككت في ان الصلوة المامور بها هل هي الصلوة مع السورة ام بدونها ففي هذه الصورة يجب عليك الاتيان
بالصلوة معها ليحصل القطع بالبرائة لما حققناه من ان القطع بالبرائة في امثال المقام لا يحصل الا بالاتيان بما زاد على القدر
المعلوم وقس بتحقيق ما ذكرناه في مبحث الجهل العرضي المرادي الذي يكون من قبيل الاشتباه الواجب بغير الحرام مبسوطا ومشروحا
فليرجع ثمة فان قلت هذا التقريب لا يتم الا في الصلوة وامثالها من العبادات المركبة من غير ان يثبت به المراد في ابواب المعا
ملات فيكون الدليل اخص من المدعى قلت يتم في المراد المعاملات بضميمة الاجماع المركب فتدبر الثانية انه لا شك ولا
ريب في كون المكلف في هذا المقام امرا مجملا لكونه مرددا بين امور لاحتمال كونه هو القدر المعلوم كما هو مدعى الخصم في المقام
ولاحتمال كونه ذلك القدر المعلوم مع ما زاد عليه من المظنونات ولاحتمال كونه هو القدر المعلوم مع كونه مسبوقا بالفحص
والبحث ولا شك في ان الشخص بعد ملاحظة كون المكلف به مرددا بين تلك الاحتمالات وكون التكليف اما قطعيا لو اكتفى
بالقدر المعلوم لصار شاكا في بقاء التكليف الثابت قبل اتيان ذلك القدر وارتفاعه ولا ريب في ان الاصل بقاء
لا يقال ان مقتضى الاصل في المقام فان كان ما ذكرتم من عدم جواز الاقتصار على القدر ووجوب الاتيان بما زاد عليه
من المظنونات لكنه معارض باصالة حرمة العمل بالظن المستفادة من الايات والاخبار لانا نقول نحن لم نقل في المقام
بالظن من حيث هو ظن بل نقول بالاحتياط الذي يكون هو مقتضى اصالة الاشتغال التي تمسكنا بها في المقام ولكن الا
حتياط له مراتب متضادة اعلاها امر لا يحصل الا بعد الاتيان بالمظنون والمشكوك والموهوم بتمامها وبكليتها وادناها
شيء يحصل بالعمل بالمظنون فقط ولما دل الدليل على عدم امكان العمل بالقسم الاول من الاحتياط كما سيأتي بيانه بعيد هذا
فلا بد من المصير الى القسم الثاني منه اي العمل بما هو الاقرب الى القسم الاول وهو العمل بالمظنونات فقط فالعمل بالظن ليس الا لاجل

لزوم

لزوم العمل بما يقتضيه الاصل هنا من الاحتياط فتدبر ورابعا ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان لنا في ابواب المعا
ملات التكاليف عديدة غير محصورة ولا شك ايضا في ان المعلومات منها نادرة في غاية الندرة ومعلوم ايضا ان الا
قتصار على القدر المعلوم ليس معناه في المعاملات الا التوقف في فيما عدا القدر المعلوم ولا ريب في ان ذلك التوقف يستلزم
اختلال نظام العالم الذي يحكم بفساده العقل القاطع ثم تتم المراد في العبادات بضميمة الاجماع المركب فان قلت نحن نتمسك
ايضا بالاجماع المركب على عكس ما تمسكتم به في المقام فنقول نحن نقتصر في العبادات على القدر المعلوم منها تمسكا باصالة
البرائة فيما زاد عليه ثم نتم المراد في المعاملات بالاجماع المركب في المقام وبعبارة اخرى انت كما اثبت احد شطري مدعاك
بالدليل القطعي اي اختلال نظام العالم والشطر الاخر بالاجماع المركب كذا يمكن لنا ايضا ان نثبت احدى شطري مطلوبنا
بالدليل اي اصالة البرائة فيما زاد على القدر المعلوم والشطر الاخر بالاجماع المركب قلت اولا ان المقام ليس مقام جريان
اصالة البرائة لان الشك فيما عدا القدر المعلوم في العبادات ليس شكا في التكليف بل عرفت من تضاعيف ما ذكرنا ان
الشك فيه حصل شك في المكلف به فالمقام ليس صالحا لجريان اصالة البرائة بل اصالة الاشتغال لا اصالة البرائة وثانيا انا لو سلمنا
جريان الاصل الذي ادعيت في المقام فنقول انك تمسكت في احدى شطري الاجماع المركب بالاصل الاعتباري الظني ونحن
نتمسك في احد شطريه بالبرهان العقلي القطعي اي اختلال نظام العالم فينجر الامر الى حصول التعارض بين الدليل القطعي
وبين الاصل الاعتباري ضرورة ان مقتضى الاصل الاعتباري الذي تمسكت به في العبادات ملزوم لرفع اليد عن الدليل ا
القطعي اي اختلال نظام العالم في المعاملات فيتحقق التعارض بين الدليل القطعي والظني وظاهر ان الظن لا يقاوم القطع قطعا
وبالجملة الاقتصار على القدر المعلوم فساده في غاية الظهور ولقائل ان يقول انكم قد منعتم من جواز الاقتصار على القدر المعلوم
الى جواز العمل بالظن لاجل كون ذلك الاقتصار مستلزما للخروج عن الدين والمخالفة القطعية والحال ان العمل بالظن ايضا مستلزم
لذلك الخروج وتلك المخالفة القطعية فالمحذور الذي يجب للاحتراز عنه مشترك الورود بينهما فما رجح احدهما على الاخر واما
ان العمل بالظن مستلزم للخروج عن الدين والمخالفة القطعية فبيانه انه لا شك ولا ريب في ان اغلب الاحكام مما لا محيص
لنا عن العمل بالظن فيه لما مر من انسداد باب العلم التفصيلي بالنظر اليه واذا كان بناء المجتهد في اغلب الاحكام على العمل
بالظنون فالعادة قاضية بان بعضها من هذه الظنون الكثيرة الوافرة غير مطابق للواقع قضاء قطعيا لا ريب فيه لا سيما
بعد ملاحظة اختلاف الفقهاء في كل مسألة بحيث كاد ان لا يوجد مسألة خالية عن قولين لا اقل ولئن تنزلنا وسلمنا
عدم حصول القطع بالمخالفة لكن نقول الظن مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه فنقول في ان وجوب العمل بالظن مستلزم لو
جوب العمل بهذا الظن والعمل به مستلزم لعدم العمل بساير الظنون وما يلزم من وجوده عدمه فهو في سدد بجوابه عن الاول
بوجهين الاول ان حصول القطع بالمخالفة في الجملة اي بمخالفة بعض الظنون للواقع وصفة نفس الامر مع بقاء الظنون بحالها
مما لا يصح عند العقل لافضائه الى الجمع بين المتناقضين الصريحين لان هذا ليس الا اجتماع الاعتقاد بالايجاب الكلي مع
الاعتقاد بنقيضه فهذا ليس الا اجتماع النقيضين ضرورة ان نقيض الموجبة الكلية رفعها المستلزم للسالبة الجزئية
وهذا مما لا يخفى امتناعه على الاذكياء والثاني انا لو سلمنا ان حصول القطع بمخالفة بعض الظنون للواقع مع بقاء
الظنون بتفاصيلها مما ليس من الممتنعات فنقول ان المخالفة على تقدير الاقتصار على القدر المعلوم كثيرة في غاية
الكثرة وعلى تقدير العمل بالظن قليلة في غاية القلة فالاول اولى بالاحتراز عن الثاني ضرورة انه اذا دار الامر بين
الارتكاب بالمخالفة القليلة والكثيرة فيحكم العقل القاطع بارتكاب الاول دون الثاني عملا بقاعدة ارتكاب اقل

القيمين ويجاب عن الثاني بوجوه ثلثة الاول ان الظن بمخالفة بعض الظنون مع بقاء تلك الظنون لحصول القطع بالمخالفة في الجملة والامتناع بعين ما قررناه انفا والثاني ما قلناه في الجواب عن الاول ثانيا والثالث ان العمل بالظن ملزوم للمخالفة الظنية وان الاقتصار على القدر المعلوم مستلزم للمخالفة القطعية ولا ريب في ان المحذور القطعي اولى بالاحتراز عن المحذور الظني وهذا ايضا احد المقامات التي يحتوي عليها تقرير الدليل الرابع فتدبر ولا سبيل الى الاحتمال الثالث اي العمل بالاحتياط لكونه مستلزما للعسر والحرج الشديدين الموجبين لاختلال نظام العالم واساس عيش بني ادم في كل واحدة من سلسلة العبادات والمعاملات وكلما كان كذلك فهو منفي بالعقل القاطع اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فاثباتها في العبادات يحتاج الى بسط في الكلام فنقول لا ريب ولا شبهة ان الاحتياط هنا عبارة عن ارتكاب عمل يجمع على جميع الاحتمالات اما باخذ اوثق الاقوال لو وجد فيها كالو دار الامر بين الوجوب وغير الحرام كدورانه بين الوجوب والاستحباب في السورة عقيب الحمد فلا شك في ان الاتيان بالسورة للازم ح قطعا نظرا الى ان مقتضى الاحتياط لزوم الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب او دار الامر بين الحرام وغير الواجب كالالتفات الى اليمين واليسار في الصلوة فلا شك ايضا في ان ترك الالتفات ح للازم نظرا الى ان مقتضى الاحتياط ترك كل ما يحتمل الحرمة او بتكرير العمل لو كانت الاقوال في المسئلة متضادة كالشك في وجوب صلوة الجمعة والظهر في يوم الجمعة واذا عرفت ان المراد من الاحتياط في العبادات ماذا فاعلم ان مما لا شك فيه ولا شبهة فعند بيانه لو بني في العبادات الامر على تكرير العمل في كل موضع يتوقف العمل بالاحتياط فيه على التكرير للزم العسر الشديد بالنسبة الى كل واحد واحد من العباد والمستلزم لاختلال نظام العالم بالنظر الى جميعهم فنقول في الصلوة التي هي احدى العبادات انه قد اختلف الفقهاء رضوان الله عليهم في التسليم فقيل بوجوبه وقيل باستحبابه ثم القائلون بالوجوب اختلفوا ايضا في التقديم والتاخير بين التسليمين اي بين السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وبين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فقيل بتقديم الاول على الثاني بحيث لو اخر افسدت الصلوة وقيل بوجوب تقديم الثاني على الاول بحيث لو اخر افسدت الصلوة فح يجب على القايل بالاحتياط ان يكرر الصلوة حتى يصدق عليه انه احتاط في العمل اي ارتكب العمل والعبادة على وجه يجمع على جميع الاقوال وكذا اختلف في الاستعاذة فقيل بوجوبها وقيل باستحبابها ثم القائلون بالوجوب اختلفوا ايضا في كيفية قرائتها فبعض على وجوب الجهر فيها واخر على وجوب الاخفات فيها فعلى المحتاط يجب ان يكرر الصلوة اي فعل صلوة مع الجهر فيها وصلوة مع الاخفات فيها حتى يصدق عليه انه احتاط اي اتى بالعبادة على وجه يجمع مع جميع الاقوال وكذا اختلف في كيفية قرائة التسبيحات الاربعة فقيل بوجوب الجهر فيها وقيل بوجوب الاخفات فيها فح يلزم على المحتاط ايضا ان يكرر العمل ويصلي مرتين مع الجهر فيها واخرى مع الاخفات فيها فيضرب هذا ان في الاربعة السابقة فيصير حاصل الضرب ثمانية فظهر من ذلك لزوم الاتيان بصلوة الظهر مثلا ثماني مرات وكذا الحكم في العصر فيصير بين الصلوتين اربع وستين ركعات وكذا الحكم في العشاء فيصير الرباعيات في يوم وليلة ستة وتسعين ركعة وكذا يصير صلوة المغرب اربعة وعشرين ركعة وكذا يصير صلوة الصبح ستة عشر ركعة فيصير مجموعها ستة وثلثين ومائة ركعة اذا عرفت هذا فاعلم ان الاتيان بالصلوة على النهج المذكور يكون بالنسبة الى كل واحد واحد من العباد عسرا شديدا وحرجا وكيدا وبالنظر الى الكل موجبا لاختلال نظام العالم ويصير لاجل ذلك امور المعاش كلها مختلة ولا شك ان نظام المعاد مبني على نظام المعاش فيوجب الاختلال الذي يختل الاول من البديهيات الاولية ان الحكيم اللطيف لم يرض بذلك البتة فتدبر واما اثبات الصغرى في المعاملات اي بيان كون الاحتياط في المعاملات مستلزما للعسر والحرج الشديدين المقتضيين لاختلال نظام العالم واساس عيش بني

ادم

ادم فظاهر لان المراد بالاحتياط في المعاملات ليس الا التوقف ولا شك ان التوقف في سلسلة المعاملات موجب لانسداد ابواب المعاملات والمعاش بالمرة وموجب لهلاكة النفوس والهرج والمرج بالكلية نعوذ بالله من الرضاء بذلك على اكمل ثم اقول ان تنزلنا وسلمنا عدم كون الاحتياط مستلزما للعسر والحرج المفضيين الى اختلال نظام العالم في كل واحدة من سلسلة العبادات والمعاملات فكونه مستلزما لذلك المحذور في احدى السلسلتين وهي المعاملات مما لا يرتاب فيه من له ادنى مسكة من الفقاهة ثم نتمسك في نفي لزوم الاحتياط في السلسلة الاخرى اي في العبادات بالاجماع المركب في المسئلة مزودة بثبوت عدم التفصيل بين السلسلتين من هذه الجهة ولئن تنزلنا من جميع ما ذكرنا من كون الاحتياط ملزوما للاختلال في كل واحدة من السلسلتين او في واحدة منهما اي في المعاملات فلا اقل من كونه مستلزما للعسر الشديد والحرج الوكيد وان كان ناعزا بالغين حد الاختلال المذكور وهذا مما لا يمكن انكاره بالبداهة والضرورة واذا كان الامر كذلك فنقول الاحتياط مستلزم للعسر والعسر منفي في الشريعة اما الصغرى فبالبداهة واما الكبرى فللايات الكثيرة كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وكذا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والاخبار الكثيرة كقوله صلى الله عليه وآله بعثت على الشريعة السمحة السهلة وكذا قولهم اتيتكم بالحنيفية السمحة السهلة وقولهم ان الدين اوسع مما بين السماء والارض فان قلت التمسك بهذه الخطابات من الاخبار والايات في نفي لزوم العمل بالاحتياط انما يتم اذا لم يكن لها في المقام معارض والحال ان المعارض لها في المقام موجود اما اولا فلاختلال الدالة على لزوم الاحتياط كقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وكذا قوله عم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم واما ثانيا فللايات الناهية عن العمل بالمظنة قلت اما الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط حكم فلا تصلح للمعارضة في المقام اما اولا فلانها من جملة اخبار الاحاد والمسئلة في المقام علمية يحتاج الى الدليل العلمي فلا اعتماد بها وثانيا لو سلمنا اعتبارها في امثال المقام فنمنع انصرافها الى صورة الشك وانما ينصرف الى صورة الشك فلا ينصرف الى الصورة التي يكون احد طرفي الحكم فيها مظنونا وثالثا لو سلمنا ذلك فنقول ان الايات الدالة على نفي العسر والحرج قطعي الاعتبار والاخبار الدالة على لزوم الاحتياط ظنية والظن لا يقاوم القطع بالضرورة والبداهة واما الايات الناهية عن العمل بالظن فالمنع المستفاد منها مخصوص بصورة انفتاح باب العلم فلا ينصرف الى صورة النزاع وهو صورة انسداد بابه ويتقرب ان الادلة الدالة على العمل بالمظنة كلها تعليقية اي تكون دالة على حرمة العمل بالمظنة ما لم ينسد باب العلم التفصيلي والادلة الدالة على نفي الاحتياط الموجب للعسر تنجيزية والدليل التنجيزي وارد على التعليقي بحسب الفهم العرفي كما مر مرارا في المباحث السابقة فتذكر ولا تغفل لا يقال القول بكون الاحتياط مستلزما لاختلال نظام العالم لا يكون صحيحا كيف والحال ان طائفة ذهبوا اليه وبنوا عملهم على مقتضاه لانا نقول من قال بالاحتياط لم يكن باب التفصيل في اغلب الاحكام بالنظر اليه مسدودا بل كان باب العلم في اكثر الاحكام بالنسبة اليه مفتوحا فالحكم بالاحتياط عند هذا الشخص لم يكن الا في قليل من الموارد الفرعية فالاحتياط فيه ليس بمعزز دعوة كونه مستلزما للاختلال فان قلت من اين حكمت ان الاحتياط موجب والحال ان العلماء قديما وحديثا قد اطبقوا على حسنه بطريق الاستحباب قلت الاطباق مسلم ولكن ليس على سبيل الكلية بحيث يشمل الاحتياط المستلزم لاختلاف نظام العالم بل الاجماع والاطباق واقع على الاحتياط الذي

لا يكون مفضيا الى الاختلال ويدل على ذلك عليه ان العلماء سلفا وخلفا اطبقوا على ان المكاسب كالحدادة والخياطة والصياغة ونحوها واجب كفائي وهذا اقوى شاهد على ان مرادهم من حسن الاحتياط حسن الاحتياط الغير المنافي للمكاسب بانواعها وقيل من اين تحكم بكون الاحتياط مورثا للعسر وانه لم يكن غير بالغ حد الاختلاف مع ان العلماء من قديم الايام الى الان قد ذهبوا الى حسن الاحتياط واستحبابه وردها بوجهين الاول ان الادلة الدالة على نفي العسر يستفاد من ظاهرها الاختيار في العسر بطريق السلب الكلي ولو استحبابا وظاهر ان ظاهر تلك الادلة يكون منافيا للاجماع على استحبابه فلا بد من ان يرتكب في المقام خلاف ظاهر اللفظية وهو ليس الا ارتكاب التقييد في جانب الخطابات اللفظية تقييد الدليل اللفظي بالدليل اللبي اي الاجماع فيكون ح معنى قوله ولا يريد بكم العسر عدم ارادته تعالى العسر على طريق اللزوم والحتم فالمنفي بالاية الشريفة ليس الا لزوم الاحتياط ووجوبه لا استحبابه وهذا احسن جمع بين الايات النافية للعسر وبين الاجماع على حسن الاحتياط الموجب للعسر فتدبر والثاني ما قلناه في دفع الايراد السابق عليه فلا تغفل وقد يتمسك في مقام الورع والاحتياط بانه لا شك ولا شبهة ولا اشكال في ان وجوب العمل بالاحتياط ليس الا لاجل ثبوت العلم الاجمالي بالتكاليف اي بالوجوب بين الاشياء المحتملة له وبالحرام بين امور محتملة له واذا كان مبني الاحتياط على ثبوت العلم الاجمالي بالتكاليف فيما بين الاشياء فح نقول انه لا شك ولا شبهة في ان كل ما يحتمل الوجوب مثلا له اصناف ثلثة صنف يظن وجوب كل واحد واحد من افراده وصنف يشك في وجوب كل واحد واحد من افراده وصنف ليس وجوب كل واحد من افراده الا موهوما وكذا نقول في ما يحتمل الحرمة وليس لنا القطع بثبوت التكليف الا في القسم الاول والحاصل ان الشك في هذا القسم شك في المكلف به فمقتضى العلم الاجمالي واصالة الاشتغال الاتيان بجميع المظنونات وليس الشك في القسمين الاخرين الا الشك في نفس التكليف فنتمسك فيه باصالة البرائة وفيه نظر ظاهر لان هذا التمسك انما يصح فيما اذا كان حصول الظن بالتكليف بدويا من غير كونه مسبوقا بالعلم الاجمالي واما اذا كان العلم الاجمالي سابقا على حصول الظن بالتكليف وكان الظن ثانويا مسبوقا بالعلم الاجمالي فلا يصح ومقامنا هذا من قبيل الثاني لا الاول لانه لا شك ان لنا في بدو الامر ليس الا علم اجمالي بالتكاليف فيجب علينا في الخروج عن عهدة هذا العلم الاجمالي بالتكاليف احد الامرين اما تحصيل العلم التفصيلي او العمل بالاحتياط فبعد التفحص لو اجيب على المكلف وصيرورة بعض الاشياء المحتملة للوجوب او الحرمة مظنونا والاخر مشكوكا او موهوما فالاكتفاء بالاتيان بالمظنونات من غير التفات الى سلسلة المشكوكات والموهومات غير نافع في تحصيل البرائة بالنسبة الى التكليف الثابت اليقيني لانه لا شك ولا اشكال في ان المكلف بعد العمل بالمظنونات يصير شاكا في ارتفاع التكليف السابق وبقائه ولا ريب في ان مقتضى الاصل الاستصحاب بقائه وثبوته وهذا ظاهر ولا سبيل الى العمل بالموهوم بما هو موهوم بوجوه عديدة الاول انعقاد الاجماع على فساد العمل به والثاني قبح العمل به عند القوة العاقلة مزودة ان ترجيح الموهوم بما هو موهوم على المظنون من حيث هو مظنون فساده اظهر من الشمس واين من الامس والثالث ان العمل بالموهومات مستلزم للمخالفة القطعية لان العادة قاضية والوجدان حاكم بان بعضا من هذه الموهومات غير مطابق للواقع جزما وبعضا من الطرف المقابل لها اي المظنونات مطابق للواقع وهذا غير منكور عند من له الوجدان ولا سبيل الى التخيير بين الاقوال المختلفة اما في المعاملات فبوجوه اربعة الاول الاجماع القاطع الدال على نفي التخيير في المقام فان قلت كيف يمكن دعوى الاجماع على ذلك النفي والحال ان رئيس القدماء

السيد

السيد المرتضى ره قد خالف في السلام وقال بالتخيير حيث حكى عنه ما حاصله ان اغلب احكامها ثابت بالادلة القطعية من الاجماع والضرورة والاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع وقليلا منها يبقى بلا دليل قطعي فحكم فيه بالتخيير قلت اولا كون تلك المخالفة مضرة بنائه في دعوى الاجماع اول الدعوى كما لا يخفى وثانيا ان السيد لما كان جل الاحكام عنده قطعيا فحكمه بالتخيير في قليل منها ليس ببعيد بل نقول انه لو كان حاله كحالنا في انسداد باب العلم في اغلب الاحكام لما حكم بالتخيير بل حكم بالظن ايضا الثاني ان الحكم بالتخيير بين المظنون والموهوم ملزوم للتسوية بين الراجح والمرجوح المحكوم بالفساد عقلا كما لا يخفى الثالث ان المكلف بعد ما شككنا في انه هل هو التخيير في المقام او العمل بالظن ولا شك في الاشتغال الذمة اليقيني يقتضي رفعه قطعا ومن ذلك القطع لا يحصل الا بالعمل بالظن لان المكلف به ان كان العمل بالظن بخصوصه فتم المطلوب وان كان التخيير فالعمل به ايضا يحصل في ما كان فالعمل بالظن مما لا اشكال فيه بخلاف ما لو عمل بمقتضى التخيير المجوز للعمل بالموهوم فانه لا يحصل ح القطع بالبرائة لجواز ان يكون المكلف به في الواقع هو العمل بالظن الرابع ان العمل بالتخيير مستلزم لجواز العمل بالموهوم ولو دائما والعمل به مستلزم للقطع بالمخالفة القطعية المحكومة بالفساد بالبديهة واما في العبادات فنقول الامر في العبادات اما ان يدور بين الوجوب والتحريم او بين الوجوب وغير الحرمة او بين الحرام وغير الوجوب لا انه لا يخرج عن هذه الشقوق ولا سبيل الى التخيير في شيء منها اما في الشق الاول فبالوجوه الاربعة في المعاملات واما في الثاني والثالث فاولا بالاجماع القاطع الدال على نفي التخيير فيهما واما ثانيا فلانه يبعد عند القوة العاقلة غاية البعد اختيار الوجوب فيما اذا دار الامر بينه وبين غير الحرمة لان مقتضاها الحكم بنفي التكليف في كل مقام شك فيه في اصل التكليف ولا سبيل الى التخيير بين العمل وبين الاحتياط لان ذلك التخيير اما ان يكون في اول الوهلة بمعنى ان يكون يكون الشخص مخيرا في ابتداء الامر بين ان يحتاط في المسائل وبين ان يجتهد فيعمل بمقتضى ظنه من غير ان يكون مسبوقا بالفحص او لا بد ان يكون مسبوقا به فان كان الاول فصحته منفية بالاجماع القاطع فان المحتاطين وان كان بنائهم على الاحتياط لكنهم لم يجوزوا العمل به بعد الفحص فان كان المراد الثاني فهو لم يكن مضرا بنا بل نحن ايضا معترفون به لان المختار عندنا في المقام ليس الا ان المكلف يجب عليه ان يعتقد بان حكم الله ليس الا المظنون اعتقادا صريحا واما في مقام العمل فلم نحكم بلزوم العمل بالظن البتة بل نحن مقرون بجواز التخيير بين العمل به وبين الاحتياط ولا سبيل ايضا الى التبعيض في العمل بالاحتياط لان التبعيض فيه اما بالنسبة الى الاشخاص او بالنسبة الى الموارد الفرعية والمراد بالاول ان لا يكون تكليف بعض الاشخاص الذي لم يكن لوجوده مدخل تام في نظام العالم كالصلحاء والزهاد والمقدسين الا الاحتياط ويكون تكليف الاخرين العمل بالظن والمراد بالثاني ان يعمل المجتهد في بعض الموارد الفرعية بالاحتياط ما لم يفض الى العسر والحرج وفي اخر بالظن مثلا لا سبيل الى الاول اما اولا فلان ذلك التبعيض منفي بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل لان القائل ان كل من قال بلزوم الاحتياط قال بالنسبة الى جميع المكلفين وكل من قال بلزوم العمل بالظن قال بالقياس الى الكل واما ثانيا فلان الاحتياط بالنسبة الى المقدسين وان لم يستلزم اختلال نظام العالم لكن كونه مستلزما للعسر بالقياس اليهم مما لا شبهة فيه فح نقول الاحتياط بالنسبة الى هذه الطائفة مستلزم للعسر والعسر منفي في الشرع اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا سبيل الى الثاني ايضا لان ذلك التبعيض منفي ايضا بالاجماع المركب لان كل من قال بلزوم العمل بالظن قال به في جميع الموارد وكذا كل من قال بلزوم الاحتياط قال في جميعها ولا مقتضي ايضا الى التبعيض في العمل بالظن بمنع ان يعمل الشخص الى حد لم يحصل له القطع بالمخالفة لان ذلك التبعيض فساده اظهر من الشمس وابين من الامس اما اولا فلانه يخالف الاجماع

المركب وعدم القول بالفصل وثانيا ان التخصص في غير ذلك الحد من الموارد اما ان يكون تكليفنا التخيير بين الاقل الى التخيير
بين العمل بالظن وبين الاحتياط وغيرهما من الاحتمالات التي قد عرفت فسادها فتدبر ولا سبيل الى التخيير بين هذه الاحتمالات
المتصورة في المقام لانه منفي بالاجماع المحقق عند الاعلام فتعين العمل بالظن فهو المطلوب ثم اذا عرفت ان بعد انسداد باب العلم
التفصيلي في اغلب الاحكام لا مخلص لنا عن العمل بالظن فيها وصارت الذمة مشغولة بذلك العمل فاعلم ان الظنون
التي لم نجد دليلا على اعتبارها عند الشارع ولا على عدم اعتبارها عنده وجدناها منقسمة الى اقسام ثلثة الاول ما يكون
اعتباره عند الشارع ولا على عدم مظنونا لنا نظرا الى ذهاب الاكثر الى اعتبارها وبناء عملهم عليه كالخبر الصحيح والاجماع
المنقول بالنقل الجامع لشرائط الصحة والخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وا لعظيمة الثاني ما يكون اعتباره عند الشارع مشكوكا
لنا كالخبر الحسن والموثق ونظايرها الثالث ما يكون اعتباره عند الشارع موهوما لنا لميل الاكثر الى عدم اعتباره كالشهرة
والاجماع الظني وعدم الخلاف وفتوى المفتي في الاستقراء ثم نقول ان المجتهد بعد اشتغال ذمته بالعمل بالظن يحتمل ان يكون
الواجب في حقه العمل بواحد من تلك الظنون على سبيل الوجوب التخييري بان يكون كل واحد منها متصفا بالوجوب التخييري ويحتمل
ان يكون الواجب عليه العمل ببعض معين منها لكن مقتضى التحقيق هو الاحتمال الاول بوجهين الاول فيه الترجيح بلا مرجح اذ الدليل
المشتمل على المقدمات السابقة ليس مفاده الا حجية طبيعة الظن من حيث هي هي وبعبارة اخرى ليس مدلوله الا حجية
الظن على سبيل القضية المهملة من غير ان يكون مفاده حجية ظن حاصل من سبب خاص دون آخر فالعمل ببعض افراد
تلك الطبيعة دون بعض ترجيح بلا مرجح وتعيين بلا معين فان قلت المرجح في البين موجود وهو الظن باعتبار بعضها
عند الشارع دون بعض قلت الظن وان قلنا بكونه مرجحا في بعض المقامات ولو كان حاصلا من السبب الغير المعتبر عند
الشارع كالظن الحاصل من القياس مثلا لكن مقامنا هذا ليس من قبيل ذلك البعض لان المقام الذي نقول بكون الظن
مرجحا فيه مقام يدور فيه بين المحذورين الذين نقطع بكون احدهما مطابقا للواقع مثل ان يدور الامر بين الوجوب
والتحريم في مثل ذلك المقام لو كان احد الطرفين المتقابلين المتعارضين مظنونا ولو بالظن القياسي اخذنا ذلك الطرف
قطعا وبعبارة اخرى انا لا نقول بكون الظن مرجحا في شيء من المقامات الا في المقام الذي حصل فيه التعارض الموجب لا
متناع العمل بالمتعارضين وانت خبير بان مقامنا هذا مما لم يكن الامر فيه دائرا بين المحذورين ولم يحصل فيه تعارض في البين
بل يمكن للمكلف ان يجمع في العمل بين ما هو مظنون الاعتبار وبين غيره من الظنون من غير ان يحقق التنافي في الجمع بينهما علا
ونظير مقامنا هذا انه لو اشتبه علينا القبلة وصارت احدى الجهات مظنونة فليس بنائنا على الاكتفاء بتلك الجهة بل نصلي
الى جميع الجهات من غير ان يؤخذ الظن مرجحا في الجهة المظنونة وليس هذا الا لاجل وجود الظن في الطرف الذي لم يكن فيه
وبين ساير الاطراف تعارض يوجب عدم امكان جمع الاطراف عملا انا نقول لا يجوز لنا الاكتفاء بالجهة المظنونة نظرا
الى ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لانه لا شك في ان الذمة قد اشتغلت بالجهة القبلة النفس الامرية التي
يحتمل ان يكون عين الجهة المظنونة ويحتمل ان يكون غيرها من تلك الجهات وان كانت هي القدر المتيقن يجب الاتيان
حينئذ ان المكلف به في الواقع اما ان يكون نفس تلك الجهة فلزوم الاتيان بها ظاهر وان كان غيرها فيجب الاتيان
بها ايضا من باب المقدمة فايا ما كان فلا بد من الاتيان بها لكن كونها متيقنة بحيث لا يستلزم كونها متيقنة يجب
المطلوبية فحال مقامنا هذا ليس الا كحال القبلة المشتبهة لان المكلف به في الواقع اما ان يكون العمل بنفس مظنون الاعتبار
او يكون غيره من المشكوك والموهوم فايا ما كان فالعمل بانحصاره في الظنون المظنونة اعتبارا مستلزم للترجيح بلا مرجح

ومنافية لقاعدة الاشتغال في العمل بالظن بجميع اقسامه للزوم التالي عدم الكفاية وبيانه ان مما لا شك فيه
في انه لو اكتفينا بالعمل بالظنون المظنونة اعتبارا من غير ان نتعدى لغيرها للزم ما لزم على تقدير الاقتصار
المعلوم من الخروج عن الدين وانهدام شريعة سيد المرسلين وتقدم ما دل على بطلان ذلك الاقتصار
العديدة وبالجملة لا يرتاب من له غوص في بحار الفقاهة وتتبع في ابواب الفقه لا سيما في المعاملات في عد
الظنون لان وجود الظن المظنون اعتباره عند الشارع كالخبر الصحيح ونحوه في تلك الابواب نحو وجود
في الاكتفاء به مستلزم للمحذور الذي ادعي على تقدير الاقتصار على القدر المعلوم بلا تامل ولا اشكال فلا بد من
غير تلك الظنون فان قلت سلمنا عدم استقامة امر الفقه لو اكتفي بهذه الظنون فقط لكن لا شك في كفاية
انضمام الظنون المشكوكة اعتبارا كالخبر الحسن والموثق فلا وجه للتعدي الى الغير من الظنون الموهومة
لما كان العلم الاجمالي حاصلا بانا لو دفعنا اليد عن العمل بالظنون الموهومة اعتبارا بالكلية ولم نقل بشيء منها
الفقه لا سيما المعاملات لم يستقم امر الفقه لاجل عدم كون القسمين الاولين كافيين في الموارد الفرعية فالاحتياج الى
العمل بها ثابت في الجملة لكن لم نعلم ان المحتاج اليه هل هو الكل او البعض فح لا بد من العمل بجميع اقسامها نظرا الى
الترجيح بلا مرجح ثم اذا عرفت ما اخترناه من التعميم في سلسلة الاسباب الظنية فاعلم انا وان تعدينا في جواز
العمل من الاسباب المظنونة اعتبارا الى المشكوكة والموهومة لكن لا نقول بجواز التعدي حتى الى الظنون الغير المتعارفة
كالرمل والجفر والنوم والاستخارة وامثالها اما اولا فلدعوى الاجماع القاطع على حرمتها كالقياس واما ثانيا
فلانا لو سلمنا عدم انعقاد الاجماع عليها لكن لنا ان نقول ان جواز العمل بكل ظن يحتمل جوازه اجمالا انما يكون في غاية الضعف
بحيث كان احتمال جوازه غير معقول عند العقلاء وغير مرجح عندهم فلا ينبغي ان يتوهم في المقام ان الدليل الدال
الدال على جواز العمل بكل ظن يشمل امثال تلك الظنون ايضا لوجود المرجح في غيرها بالنسبة اليها وهو ان احتمال جواز
العمل بغيرها احتمال معقول عند العقلاء لكن احتمال العمل بها غير معقول عندهم فان قلت ان الظن النوعي ليس
لغير بل ورد للاخبار على اعتبارها قلت ذهاب المحققين الى عدم اعتبارها مع عدم التفاتهم الى الاخبار الدالة على
اعتبارها يوجب الظن القوي في غاية القوة بكونه ساقطا من درجة الاعتبار بالمرة ومثله الا ان الاعتبار به
بعد ملاحظة الاخبار الناهية عن العمل بها كالحديث ابان في قضية الاصابع وعدم اعتناء المحققين بها ثم ان ههنا
سؤالا مشهورا ينبغي الاشارة اليه والى جوابه اما السؤال فتقريره انه ما الفرق بين القياس وبين ساير الظنون
كالشهرة والاجماع المنقول في ان الاول قد حكمتم بحرمته والثاني قد حكمتم بلزوم العمل به تمسكا بالدليل العقلي المعروف بالدليل الرابع
مع انا اذا لاحظنا وجدنا ان كل ظن قبل الانسداد كان محكوما بالحرمة سواء كان من القياس او غيره فما الفرق بين القياس
وغيره في ان غيره محكوم بالحرمة بطريق العموم واما هو فيحكم بالحرمة بطريق الخصوص وانما بعد الانسداد المجوز للعمل بالظن
فيكون نسبته بالقياس الى جميع الظنون على السواء فالفرق تحكم وايضا الدليل الرابع دليل عقلي ومن الظاهر ان الدليل
العقلي لا يخصص فباي جهة صار ذلك مخصصا بما عدا القياس اما الجواب فيمكن بوجوه الاول ان الفرق بين
القياس وما عداه من الاسباب في غاية الظهور فان الادلة الدالة على حرمة ما عداه كلها ظنية سواء كانت قبل الانسداد
او بعده بخلاف ما دل على حرمة العمل بالقياس فان الدليل الدال على حرمته قطعي وان كانت بعد الانسداد فنقول
في الثاني نمنع انصراف الادلة الظنية الدالة على حرمة ما عدا القياس من الاسباب حتى في صورة الانسداد ولو سلمنا

انصراف الادلة فنقول انها ظنية فكيف تقاوم البرهان العقلي القاطع اعني الدليل الرابع بخلاف ما دل على حرمة العمل بالقياس
فان الدليل عليها قطعي حتى في صورة الانسداد الثالث ان المقدمة الثالثة المثبتة للزوم العمل بالظن حاكمة بتحريم العمل بالقياس
لما عرفت من ان مفاد تلك المقدمة انه لو لم يعمل بالظن للزم المخالفة القطعية وطرح الامر قطعا فتقتضي تلك المقدمة تحريم العمل
في صورة ان العمل به ليس الا عين المخالفة القطعية لانعقاد الاجماع على حرمته والثالث ان المقدمة الرابعة اي قبح الترجيح
بلا مرجح ايضا حاكمة بتحريم العمل به لان التحريم في الاسباب لا يثبت الا بتلك المقدمة ومعلوم ان منع الشارع من العمل به مرجح
للعمل بغيره وعدم العمل به وفيه ان المقدمة الثانية اي الانسداد مخرجة له لان باب العلم بالقياس الى عدم العمل به مفتوح
لتحقق الاجماع القاطع على حرمته وفيه ما لا يخفى لان المقصود اثبات الانسداد في اغلب احكامنا الفرعية وجواز العمل بالقياس
وعدمه مسئلة اصولية فلا ربط له بالمقام وفيه ايضا ان القياس غير مفيد للوصف وبعبارة الصغرى في حقه ممنوعة
وحاصله ان الدليل الرابع لم يثبت به الا حجية الظن وحصول الظن من القياس بعد ملاحظة النهي الشارع عن العمل به ممنوع
وانت خبير بان منع حصول الوصف منه في غاية المكابرة فتدبر ثم اذا عرفت ما ذكرنا فلننقل الكلام في تحقيق مقام آخر وهو
انه لو تحقق التعارض بين الظن النوعي والشخصي فالمقدم هل هو الاول او الثاني وتوضيح المطلب انه لو تحقق التعارض
بين ما هو مظنون اعتباره نوعا كالخبر الصحيح مثلا وبين غيره من الظنون التي يكون مشكوكا او موهوما كحجية الشهرة
ونحوها كما لو صار دفنا على خبر صحيح في مسئلة شخصية مع عدم افادته الظن بحكم الله ويعارضه فيها الشهرة مع افادتها الظن
بحكم الله فهم فقيل بتقديم الاول وقيل بتقديم الثاني وقيل بالتخيير البدوي بمعنى انه يجوز ابتداء الاخذ بالشهرة
والعمل بمقتضاها وعليها حجة ويجوز الاخذ بالخبر والعمل بمقتضاه وعليها حجة وهذا على ما حكاه الاستاد هو المختار عنده
استاده في اواخر عمره ويحتمل فيه الرجوع الى الاصل والمختار عند الاستاد تقديم الظن الشخصي على النوعي تمسكا
بوجوه الاول لانا نمنع حصول الظن باعتبار الخبر الصحيح نوعا اما اولا فلانمنع ذهاب الاكثر الى اعتبار نوع ذلك الخبر مطلقا
وان كان غير مفيد للوصف اي الظن بحكم الله واما ثانيا فلانا ان سلمنا بناء الاكثر في اعتباره على مجرد اشتمال
ذلك الخبر على شرائط الصحة وان لم يحصل منه الوصف فلا نم ان ذلك البناء مورث لحصول الظن باعتباره بحيث
لم يحصل لنا الظن باعتباره لم يكن الخبر مظنون الاعتبار فيصير الظن الشخصي سليما عن المعارض الثاني انه لا
في كوننا مكلفين بالاحكام الواقعية ولا ريب ايضا في ان الشارع لم يجعل حجية العمل بتلك الاسباب واجبا علينا بالاصالة
بل جعلها وسيلة لتحصيل الاحكام الواقعية فبعد ملاحظة هذا يحكم القوة العاقلة فيما انسد فيه باب العلم التفصيلي
من الاحكام الواقعية بالاخذ بما هو الاقرب الى العلم وليس الاقرب الا الظن بحكم الله فالمتبع هو الظن الشخصي لا غير فتدبر
الثالث انه لو لم يعمل بالظن الشخصي لحصل القطع بالمخالفة النفس الامرية بيان ذلك ان الموارد التي يتحقق فيها ذلك التعارض
كثيرة في غاية الكثرة بحيث نقطع اجمالا بان بعضا من هذه الظنون الشخصية مطابق للواقع فح اما ان نعمل بالظن النوعي
او بالظن الشخصي لا سبيل الى الاول لاستلزامه طرح الامر قطعا فتعين الثاني فلا بد من العمل بجميع الظنون الشخصية
حذرا من لزوم الترجيح بلا مرجح فان قلت كما انك تقطع بالوجدان ان بعضا من الظنون الشخصية مطابق للواقع
كذا نقطع نحن ايضا بثبوت التكليف في سلسلة الظن النوعي اي نعلم وجدانا ان بعضا من مضامين الاخبار
الصحيحة مطابق للواقع فعدم العمل بالظن النوعي بالمرة مستلزم للمخالفة القطعية فلا بد من العمل بها ايضا حذرا
من تلك المخالفة قلت هذه الدعوى في غاية السقوط لانك بعد ما فرضت بان مضمون الشهرة في كل مورد من موارد التعارض

فيها مطابقة للواقع مظنونة كيف يمكن دعوى العلم بان بعضا من مضامين الاخبار الصحيحة المتعارضة مطابق للواقع
وهل هذا الا مثل ان يدعي ان دائرة كل واحد من تجار البلد مظنونة لنا مع انا نقطع بخيانة بعض منهم فكان هذا
الكلام ملزوم للتناقض الصريح فكذا الكلام في المقام فتدبر ثم ان كل واحد من هذه الادلة كما تكون مستقلا في اثبات
تقديم الظن الشخصي على النوعي كذا يكون مستقلا في فساد القول بالتخيير لان التخيير انما يكون حسنا فيما اذا
دار الامر بين المحذورين ولم يكن المرجح في البين وقد عرفت وجود المرجح في حال الظن الشخصي على ما قررنا في الوجوه
الثلثة واما ما دل على فساد القول بان اللازم حين تحقق التعارض فيما بين الظن النوعي والشخصي طرح المتعارضين
والرجوع الى الاصل فامور الاول الاجماع الثاني التخيير هنا الثاني بناء العقلاء وبيانه ان العقلاء كلما تعارض
عندهم الدليلان المعتبران المتخالفان في المدلول المتضادان في مخالفتهما الاصل لم يرجعوا الى الاصل بل
حكمهم التخيير انه لم يكن المرجح لاحد الطرفين موجودا في البين الثالث القطع بالمخالفة وبيانه ظاهر لانه لا
شك في ان الموارد التي يتحقق فيها ذلك التعارض كثيرة في غاية الكثرة بحيث نقطع اجمالا بان التكليف الواقعي
في بعض تلك الموارد ثابت فلو رفعنا اليد عن المتعارضين بالمرة ورجعنا الى الاصل بالكلية لزم المخالفة القطعية
ومع ذلك كيف يمكن الرجوع الى الاصل راسا وما يبين المقام بذكره امور الاول انه لو تحقق التعارض
بين ما هو مظنون اعتباره نوعا وبين ما هو مشكوك او موهوم اعتباره نوعا فالحال لا يخلو عن صور الاول
انه لو تحقق بين هذين النوعين وكان الظن الشخصي مستفادا بحكم الله الواقعي مستفادا من المشكوك او الموهوم
فقد عرفت حكم ذلك التعارض مشروحا الثاني انه لو تحقق ذلك التعارض ولم يكن الظن مستفادا من احدهما
فالمتحقق ما هو مظنون اعتباره نوعا بوجهين الاول انهما وان لم يعد شيء منهما الظن بالواقع لكنهما
في نفي الاصل فحصل من ذلك التعاضد الظن بنفي الاصل فيبطل كون الاصل مرجحا فلا مصير الا الى ما هو
مظنون اعتباره لكونه سليما عن المعارض كما لا يخفى الثاني مقتضى قاعدة الاشتغال وبيانه ان من الظاهر
عدم كون الموهوم متيقنا لحجب العمل في الواقع حذرا من ترجيح المرجح المرجوح على الراجح نعم يحتمل ان يكون
هو التخيير او تعيين العمل بما هو مظنون اعتبارا ولا شك ان مقتضى قاعدة الاشتغال هو العمل بما
هو مظنون اعتبارا ضرورة ان العمل به مبرئ للذمة وان كان المامور به هو التخيير كما لا يخفى الثالثة انه لو
تحقق التعارض بين ما هو مظنون اعتبارا او بين ما هو مقطوع حرمته مع كون الظن مستفادا من المحرم كما
لو تعارض الخبر الصحيح مع القياس وكان الظن الشخصي مستفادا من القياس فلا شك ان المتبع هو الخبر الصحيح
ضرورة كونهما متعاضدين في نفي الاصل وبعد نفي الاصل فلا شك ان المتبع هو الخبر الصحيح للاجماع القاطع
على حرمة العمل بالقياس الامر الثاني انه هل يجوز للمجتهد ان يعمل بظنه قبل الفحص ام لا مقتضى التحقيق هو الثاني
لان الفحص اما ممكن او لا فعلى الاول لا يخلو الحال عن صور ثلثة لان المجتهد اما ان يقطع بصيرورة باب العلم مفتوحا
لو تفحص واما ان يحتمل الانفتاح بعد التفحيص الشخصي واما ان يكون قاطعا بعدم انفتاح باب العلم وان تفحص غاية
التفحص فعلى جميع هذه الصور لا يجوز العمل بالظن قبل الفحص اما في الصورتين فموضوع الاول ان المقدمة الثانية
للدليل الرابع حاكمة بعدم جواز العمل لما عرفت من ان تلك المقدمة ليست مثبتة للجواز بالعمل بالظن الا بعد
الانسداد وفي القطع بالانفتاح او احتماله كيف يمكن لك ان تقول ان هذه الواقعة مما انسد فيها باب العلم

حتى ينضم الى هذه الصغرى الكبرى الكلية اى كلما انسد فيه باب العلم لابد ان يعمل بالظن فيه فالصغرى غير موجود الثالث ان المقدمة الثالثة ايضا حاكمة بذلك العدم جامع ان مفادها ليست الا انه لو لم يعمل بالظن للزم الخروج من الدين واى شى ذلك على انه لو لم يعمل بالظن قبل الفحص للزم ذلك الخروج ورفع عن الظن انه لو لم يعمل بالظن قبل الفحص للزم ذلك الثالث ان المقدمة الرابعة ايضا حاكمة بذلك اللازم لما عرفت من ان مفادها ليست الا انها لو لم يكن التعميم فى الاسباب للزم الترجيح بلا مرجح ولا شك ان الظن بعد الفحص له ترجيح بالنسبة الى الظن قبل الفحص واما فى الصورة الثانية فلان القطع بعدم انفتاح باب العلم لا ينافى احتمال تحصيل الظن الاقوى لعدم الفحص المخالف للظن قبل الفحص فالمقدمة الثالثة والرابعة كلتاهما حاكمتان بعدم جواز العمل بالظن قبل الفحص فى هذه الصورة اما حكم المقدمة الثالثة فظاهر لان بعد احتمال الظن الاقوى بعد الفحص لم يلزم الخروج عن الدين لو لم يعمل بظن قبل الفحص واما حكم المقدمة الرابعة فظاهر ايضا لان بعد احتمال تحصيل الاقوى لم يلزم الترجيح بلا مرجح لو لم يعمل بالظن قبل الفحص فتدبر الامر الثالث انك عرفت انفا ان الفحص واجب ولكن محل الكلام فى مقام اخر وهو انه هل يجب الفحص حتى يحصل العلم بحكم الواقعة او بالاستدلال ام لا الذى تقتضيه النظر فى المقام ان يقال الفحص واجب الى حد لا يستلزم العسر وتعطيل الاحكام لو لزم الفحص فى هذه المسئلة الى الفحص فى سائر المسائل فان كان الفحص مستلزما للعسر وتعطيل الاحكام معا فتحريم قطعا وكذا الحرم لو استلزم الاول فقط واما لو استلزم العسر فقط فهو وان كان غير محرم لكن ليس بلازم لكونه منفيا بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فتدبر الامر الرابع فى تحقيق ان القدر الضرورى من تحصيل الظن ما ذا المقتضى التحقيق فى المقام لزوم تحصيل الظن فى الواقعة بحيث لا يستلزم العسر وتعطيل الاحكام الى اخر ما قلنا فى لزوم الفحص فالحرف اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه لو حصل للمجتهد ظن ضعيف بعد فحص الكل هل يجوز العمل به او لا بل يجب عليه الاحتياط ان امكن والا فالتقليد فيه اشكال من ان مقتضى الاصل الاولى حرمة العمل بالظن خرج من تحته الظن الاقوى للمجتهد ومن ان التقليد ايضا حرام نظرا الى مقتضى الاصل فيه ولكن الحكم بعدم جواز العمل بذلك الظن هو الاقرب فتدبر ثم اعلم انك قد علمت مما سبق ان الدليل القطعى المعروف بالدليل الرابع يمكن تقريره بطريق متعدد غير انا ما قد عرفته مشروحا فقد مر ان سنها كما هو مركب من مقدمات اربع وهو ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان العلم الاجمالى بثبوت التكاليف حاصل لنا وان انسداد باب العلم القطعى سواء كان بلا واسطة او بواسطة فى اغلب الاحكام بالنسبة الينا ثابت وان تحصيل الاعتقاد ما هو حكم الله فى نفس الامر حتى فيما انسد فيه باب العلم لازم والمقدمتان الاولتان مما قد مضى تحقيقهما مفصلا واما المقدمة الثالثة فلاصل لزوم الافتاء ووجوبه على من بلغ رتبته واستجمع شرائطه فلنا فى المقام مطلبان الاول اقامة الدليل على لزوم الافتاء على المستجمع لشرائط الثانى بيان كون لزوم الافتاء ملزوما لتحصيل الاعتقاد ما هو حكم الله ولو فيما انسد فيه باب العلم فنقول ان مما لا شك فيه ولا شبهة يعتريه انه لو لم يجب الافتاء للزم انهدام الشريعة فى العبادات واختلال نظام الناس فى المعاملات وهذان المحذوران مما لا ريب فى لزومهما على تقدير عدم وجوب الافتاء عند من له ادنى تامل فى امر الدين فاذا وجب على المجتهد الافتاء فاما ان يفتى بما يطابق معتقده او بما يطابق الاصل يعنى ان يقتصر فى الافتاء على القدر المعلوم او بما يطابق للاحتياط او بما يطابق الموهوم او بما يطابق التخيير بين الاقوال الى غير ذلك من الاحتمالات لا سبيل الى ما عدا الاول لما عرفت من فساد كل واحد من هذه الاحتمالات

بوجوه عديدة

١١٢

بوجوه عديدة فى الطريق الاول فنقول الاول ثم نقول الافتاء اذا ثبت لزومه فلا يخلو فى معتقد المفتى فيحصل الاعتقاد الظنى اما ان يكون كافيا فى صحة الافتاء او لا بل لابد من تحصيل الاعتقاد العلمى فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثانى فيلزم التكليف بالابطاق فثبت من هذا الدليل اثبات حجية الظن فى الجملة فتدبر الثانى من الادلة الدالة على حجية الظن دفع الضرر المظنون ويمكن تقريره فى المقام بوجهين الاول بطريق يختص بالحكم الوجوبى والتحريمى فنقول ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان المجتهد اذا استفرغ وسعه وبذل جهده فحصل له الظن بما هو حكم الله الواقعى من الوجوب والتحريم حصل له الظن بالضرر اى العقاب على ترك ما ظنه واجبا وعلى فعل ما ظنه حراما فلابد ان ياتى بالواجب المظنون لان دفع الضرر المظنون واجب عقلا فكذا كما فى ترتيب صغرى وكبرى فنقول ترك العمل بما ظنه المجتهد من الوجوب والتحريم مظنة الضرر والتحرز عن الضرر المظنون واجب عقلا فكذا اشرنا والثانى بطريق يعم الاحكام باسرها تكليفية كانت ام وضعية فنقول ترك العمل بما ظنه المجتهد من الاحكام بعد مظنة الضرر وكلما كان كذلك فدفعه واجب عقلا فكذا اشرنا اما بالنسبة الى الحكم والتحريم فقد عرفت سره انفا واما بالنسبة الى غيرهما من الاباحة والاستحباب والكراهة فبالنظر الى مقدمة خارجية وهى ان اتباع احكام الله تعالى والاعتقاد بما قرر فى الشريعة الغراء من المباحات والمكروهات والمستحبات لازم فلو ترك المباح الشرعى بقصد انه مكروه او فعل المكروه بقصد انه مباح لكان هذا تشريعا وكذا الكلام فى غيرهما هذا خلاصة تقرير الاستدلال لكن يرد عليه وجوه الاول ان المجتهد كما حصل له الظن بالضرر على ترك ما ظنه فى الحكم الفرعى كذا حصل له الظن بالضرر على العمل بالظن بعد ملاحظة الايات الناهية عن العمل بالظن فيجب عليه ان لا يعمل بالظن فى الفروع لان الظن بالضرر فى العمل به حاصل من الادلة الدالة على حرمة العمل به فنفس القاعدة القائلة بوجوب دفع الضرر المظنون حاكمة بوجوب الاحتراز من العمل بالظن وبالجملة وجوب العمل بالظن يستلزم وجوب عدم العمل به وما يستلزم وجوده عدمه فمحال الثانى انه منع الصغرى فنقول كون ترك العمل بما ظنه المجتهد مظنة للضرر اول الدعوى وانما يكون ذلك الترك مظنة للضرر اذا كان الظن بالحكم الواقعى مستلزما للظن بالحكم الظاهرى وانت خبير بان دعوى ذلك الاستلزام فى غاية السقوط لان الظن بالحكم النفس الامرى فى نفسه اعم من الظن بالحكم الظاهرى اذ قد نظن الحكم النفس الامرى مع القطع بعدم كونه حكما ظاهريا مع بقاء ذلك الظن كما لو حصل من القياس وقد يحصل الظن به مع القطع بكونه حكما ظاهريا كما لو حصل الظن من الدليل الظنى المقطوع اعتباره عند الشارع كالظن من الخبر المتواتر اللفظى والكتاب وقد يحصل الظن به مع الظن بكونه حكما ظاهريا كما لو حصل الظن بالحكم الواقعى من الاسباب المظنونة اعتبارها كالظن المستفاد من الخبر الصحيح مثلا وقد يحصل الظن به مع الشك بكونه حكما ظاهريا كما لو حصل الظن بالحكم الواقعى من الاسباب المشكوكة اعتبارها كالظن المستفاد من الخبر الموثق مثلا وقد يحصل الظن به مع الظن بعدم كونه حكما ظاهريا كما لو حصل الظن بالحكم الواقعى من الاسباب الموهومة اعتبارها كالظن المستفاد من الشهرة مثلا فبعد ملاحظة هذه الاحتمالات كيف يمكن القول بكون الظن بالحكم الواقعى مستلزما للظن بالحكم الظاهرى فاذا انتفت عدم الاستلزام فكون مخالفة ما ظنه المجتهد الحكم الواقعى مظنة للضرر ممنوع فان قلت نحن لا ندعى الاستلزام بين الظن بالحكم الواقعى وبين الظن بالحكم الظاهرى فى انفسهما بل ندعى ذلك الاستلزام بعد الالتفات الى مقدمة خارجية وهى كون

كون حكم الله الواقعى واحكام كون حكم الاولين هو بعينه حكم الفريق وكوننا مكلفين بما كلف به امثالنا فيكون فالامر انك بعد ملاحظة هذه المقدمة الخارجية تحكم جزما بكون الظن بالحكم الواقعى ملزوما للظن بالحكم الظاهرى قلت يرد عليك النقض بالقياس وبيانه انه اذا حصل الظن بالحكم الواقعى من القياس فبعد ملاحظة المقدمة الخارجية حصل الظن بالحكم الظاهرى الملزوم للظن بالضرر فى مخالفته فيجب اتباع الظن القياسى بعين ما قلتم فان قلت الملازمة بين الظنين بعد الالتفات انما هو مع قطع النظر عن دليل النهى واما بعد ملاحظة دليل النهى ارتفعت الملازمة فالظن القياسى لو لم يكن الدليل الشرعى القطعى على حرمته لكانت الملازمة ثابتة ولكن الدليل القطعى الدال على حرمته اى الاجماع القاطع موجود فى المقام كما لا يخفى قلت نحن نقول ايضا فى الظن الشهرى وغيرها من الاسباب المظنة ما قلتم فى الظن القياسى يعنى ان الظن المستفاد من الشهرة بالنسبة الى الحكم الواقعى يكون ملزوما للظن بالحكم الظاهرى الملزوم للضرر فى مخالفته بعد ملاحظة المقدمة الخارجية لو لم يكن الدليل الشرعى على حرمة العمل به لكن ذلك الدليل اى الايات الناهية عن العمل بالظن فى المقام موجود غاية ما فى الباب ان الدليل الدال على حرمة العمل بالقياس قطعى ودال على حرمة العمل بالشهرة ونظائره ظنى الثالث ان هذا الدليل اعم من المدعى لان الاثبات بالمظنون فى نفسه اعم من حجية الظن ومن الاحتياط مع ان مدعاك حجية الظن فى اشكل نعيك الامر فى الظن بعدم الوجوب وبعدم الحرمة لان الظن بالضرر فى هاتين الصورتين منفى فحينئذ العمل بالظن فى هاتين الصورتين يصير من غير دليل فان قلت يمكن تتميمه بالاجماع المركب قلت التمسك بالاجماع المركب فى المقام غير صحيح لانه انما يصح اذا لم يكن المخالف للمستدل موافقا له فى صورة الظن بالوجوب والحرمة وليس الامر كذلك اذ المخالف وهو المعتمد قائل بوجوب اتباع الظن المطلق بالتكليف لا لانه ظن بل لكونه احتياطا الرابع منع الكبرى سنعا يرجع فى الحقيقة الى الصغرى اى منع كون مخالفة ظن المجتهد مظنة للضرر لان الله تعالى اجل من ان يعاقب عبده على ما لم ينصب الدليل العلمى على مطلوبيته فلو عاقبه على ترك ما يظن كونه مطلوبا او على فعل ما يظن كونه مبغوضا لكان من القبيح على الحكيم العطوف الرحيم وبعبارة اخرى العلم بوجوب نصب الدليل القطعى فى الشارع الى ما يتوجه اليه التكليف يؤمننا من الضرر نعم انما يجب اتباع الظن بالضرر فى الامور المعاشية لاستقلال العقل فى معرفتها فتدبر هذا كله اذا كان مبنى الاستدلال على الظن بالحكم الواقعى واما اذا اصيل مبناه على الظن بالحكم الظاهرى فيرد عليه اولا منع حصول الظن بالحكم الظاهرى اذ هذا الظن لا يحصل الا من الظن بالحكم الواقعى نظرا الى ان الادلة الظنية لا يوجب الا الظن بالواقع وقد عرفت ان الظن بالحكم الواقعى فى نفسه اعم من الظن بالحكم الظاهرى وثانيا منع الكبرى على ما عرفت انفا فتدبر ولما كان الكلام فى ان ارتكاب الضرر المظنون قبيح فمناسب تفصيل الاحكام فيه وفى امثاله من الضرر المشكوك فيه والموهوم فنقول الضرر اما ان لا يكون له معارض او يكون وعلى الثانى اما ان يكون المعارض له ضرر اخر او نفع وعلى الاول اما ان يكون المتعارضان دنيويين او يكون احدهما دنيويا والاخر اخرويا فهذه اقسام ثلثة وعلى الثانى اما ان يكون الضرر والنفع المتعارضان كلاهما دنيويين او اخرويين او يكون الضرر دنيويا والنفع اخرويا او بالعكس فهذه اقسام اربعة فبعد ملاحظة انضمام هذه الاربعة الى الثلثة السابقة يصير الاقسام سبعة وعلى التقدير الاول اى على تقدير كون الضرر بلا معارض اما ان يكون الضرر دنيويا او اخرويا فبعد ملاحظة هذين القسمين الى الاقسام السابقة يصير الاقسام تسعة ثم ان كل واحد من الاقسام اما مقطوع او مشكوك

١١٣

او مشكوك او مظنون او موهوم فيحصل من ضرب هذه الاقسام الاربعة فى التسعة السابقة ستة وثلثون قسما ثم اذا عرفت هذا فاعلم ان الضرر الدنيوى الذى لا يكون له معارض يجب التحرز عنه اما لزوم التحرز عن المقطوع والمظنون والمشكوك فلا يحتاج الى البيان واما الموهوم منه فالتحرز عنه ايضا لازم عقلا الا ترى ان العقلاء بانائين الطاهر يجتنبون احدهما عن السم يتحرزون عنهما مع القطع بخلو الاخر عنه وهذا الكلام فى المقام ان الضرر الموهوم اما ان يكون توهمه ناشيا من اسباب خاصة خارجية او لا يكون كذلك بل يكون ناشيا من مجرد امكان الضرر فان كان الاول يجب التحرز عنه بحكم القوة العاقلة كالمثال المتقدم فلا تامل وريبة وعلى الثانى لا يجب التحرز عنه لا فضاء التحرز الى لزوم الاقبح الا ترى ان من تحرز من جلوس تحت الجدار الذى يكون بنيانه مستحكما فى غاية الاستحكام لتوهم انه ينهدم نظرا الى ان الانهدام ممكن فى حقه امكانا ذاتيا لزمه العقلاء وقطعا والحكم بجنونه جزما والسر ظاهر لان ذلك التحرز يفضى الى الاقبح وهو لزوم التحرز عن كل جدار وكل بيت لان ما من جدار ولا سقف الا ويمكن فى حقه الانهدام امكانا عقليا فهذا القسم فى الحقيقة خارج عن الكلام لان ما نحن فيه بيان حكم الضرر الذى لا يكون له معارض وهذا القسم وجود المعارض فى حقه فى مقابله اى لزوم الاقبح اظهر من الشمس وابين من الامس كما ترى واما الضرر الاخروى الذى لا يكون له معارض فيجب التحرز عن جميع اقسامه الا من المشكوك فيه والموهوم وانما يجب التحرز عنهما لاحد امرين لزوم الاقبح وهو العسر والحرج الموجبان لاختلال نظام العالم كما تحقق ذلك فى ابطال ما اختاره المحتاطون وهذان ايضا خارجان عن محل الكلام لما عرفت فى عدم لزوم التحرز فى الموهوم الدنيوى فتدبر واما الضرر الذى ‌ ضرر اخر فاما ان يكون الضرران متفقين فى الحقيقة او مختلفين فيها والمراد بالاول كونهما دنيويين او اخرويين والمراد بالثانى كون احدهما دنيويا والاخر اخرويا وعلى الاول مع كونهما دنيويين فاما ان يكونا متساويين فى اصل المضرة قوة وضعفا اولا وعلى التقديرين اما ان يكونا متحدين فى مراتب الاعتقادات كالعلم مع العلم والظن مع الظن او مراتب الاعتقادات الاحتمالات كالشك مع الشك والوهم مع الوهم اولا فالاقسام الاربعة الاول ان يكونا متساويين مضرة واعتقادا او احتمالا لكن ابتلى باناء فيه مع الظن بكون كلا السم فى كل واحد منهما فالظن بضرر كل واحد منهما معارض بالظن بضرر الاخر فلا شك ان بناء القوة العاقلة فى هذه ونحوها من المتساويين وكل حين التخيير الثانى ان يكونا متساويين فى مرتبة الضرر قوة وضعفا مع كونهما مختلفين فى مرتبة الاعتقاد او فى مرتبة الاحتمال كما يكون احدهما مقطوعا والاخر مظنونا او كان احدهما مشكوكا والاخر موهوما فلا شك ان التحرز لازم عما هو الاقوى بحسب الاعتقاد والاحتمال بحكم القوة العاقلة فلو انحصر السلوك فى طريقين يكون النهب فى احدهما بعينه مقطوعا والاخر مظنونا او يكون فى احدهما بعينه مشكوكا وفى الاخر موهوما يجب تقديم القطع على المظنون والمشكوك على الموهوم بحسب الاحتراز عنها الثالث ان يكون الضرران مختلفين فى المضرة قوة وضعفا ومتحدين بحسب الاعتقاد او الاحتمال كما لو دار الامر بين طريقين يقطع بنهب بعض الاموال فى احدهما بعينه ويقطع بنهب تمامها فى الاخر فلا شك فى لزوم التحرز عما هو اقوى بحسب المضرة الرابع ان يكون الضرران مختلفين من جهتين وذلك ينقسم ايضا الى قسمين الاول ان يكون احد الضررين اقوى من الاخر مضرة واعتقادا او احتمالا كما لو دار الامر بين طريقين نقطع بالسلب فى احدهما بعينه ونظن بالنهب

فى الاخر فلا شك فى لزوم التحرز عما هو الاقوى من جهتين الثانى ان يكون احد الضررين اقوى فى المضرة ومع كونه
اضعف بحسب الاعتقاد او الاحتمال والاخر يكون بالعكس فالحق ان هذه الصورة يختلف حكمها باختلاف المقامات
فربما مقام يجب التحرز عما هو الاقوى بحسب المضرة وان كان اضعف بحسب الاعتقاد كما لو دار الامر بين طريقين يقطع بذهاب
بعض اموال فى احدهما ويظن بالقتل فى الاخر ووجوب التحرز عما هو الاقوى بحسب المضرة مما يحكم به العقل القاطع بالبداهة
وربما مقام يتخير فيه العقل فيحكم بالتخيير كما لو دار الامر بين طريقين يقطع بقطع اليد فى احدهما ويظن بذهاب النفقة
الباهرة فى الاخر ولا شك ان قطع اليد وان كان اقوى بحسب الاعتقاد لكونه مقطوعا ولكنه اضعف بحسب المضرة
ولا ريب ان العقل حكمه فى هذا المقام ليس الا التخيير او لا اقل التخيير ثانيا فتدبر ثم لا يذهب عليك ان التعارض
الضررين المتفقين فى الحقيقة انما يتصور فى الدنيويين كما عرفت اقسامهما واحكامهما واما الضرران الاخرويان
فلا يتعارضان فى نفس الامر قطعا لقبح التكليف بما لا يطاق لانهما اما مقطوعان او مظنونان وعلى الاول يلزم التكليف
المحال فضلا عن التكليف بالمحال ولهذا احكم فى مسئلة اجتماع الامر والنهى بامتناع كون الشئ الواحد مأمورا به قطعا
ومنهيا عنه قطعا وليس الدليل على امتناع التعارض بين القطعيين الا امتناع التكليف المحال وعلى الثانى فنقول ان
التعارض بين الضررين الاخرويين المظنونين وان يمكن تصورهما فى بدو النظر لكن بعد ملاحظة قبح التكليف
بما لا يطاق فاما ان يصير المتعارضان كلاهما مشكوكين او احدهما مظنونا والاخر موهوما فعلى الاولى يجب
الاحتراز عن لزوم الاقبح كما عرفت وعلى الثانى فلا بد من الاحتراز عن المظنون كما لا يخفى واما اذا كان الضرران
مختلفين فى الحقيقة بان كان احدهما دنيويا والاخر اخرويا فاعلم ان هذا القسم غير عزيز فى الشرعيات ومنه
قضية المريض الذى حكم حذاق الاطباء بانه لو لم يشرب الخمر لهلك ومنه ابتلاء المبتلى بمرض الوطى بحيث حصل العلم
بانه لو لم يجامع لهلك مع كون الامراة منحصرة فى الاجنبية او فى المحارم من نحو الام او الاخت ومنه قضية الهائم
الذى حكم فى حقه بانه لو لم يفطر فى نهار رمضان لهلك الى غير ذلك من المواضع والتحقيق ان حكم
هذا القسم كلام يحتاج الى طى مقامات ثلثة الاول فى تحقيق انه هل يصح تعلق التكليف بما يضر العبد حتى
يصح وقوع التعارض بين الضرر الاخروى والدنيوى ام لا يصح الثانى فى تحقيق انه على فرض صحة التعارض
اى الضررين مقدم على الاخر الثالث فى تشخيص ان الضرريات المذكورة فى ابواب الفقه من اى قسم من اقسام
لهذين الضررين فيما اذا تعارض فنقول فى المقام الاول من قال بعدم صحة تعلق التكليف لا بد ان يقول هكذا
ان الصوم فى ايام المرض الذى علم بانه لو لم يفطر لهلك ما يضر بالعبد وكلما يضر العبد لا يصح تعلق التكليف
به عقلا وكذا شرعا فالصوم المضر لا يصح تعلق التكليف به اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلان ما يضر العبد
قبيح ذاتا فكيف يصح تعلق التكليف به وكذا يقول فى شرب الخمر ان عدم شرب الخمر فى هذا المرض ما يضر العبد وكلما
كذلك فلا يصح تعلق التكليف به اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلما مر فظاهر مذهب هذا القائل بحسب
الدليل الدال بظاهره على حرمة الخمر حتى فيما اذا كان تحريمه مضرا للعبد ومؤولا لها لاكنه عن ظاهره للقرينة العقلية
وهى عدم صحة تعلق التكليف بما يضر العبد واما من قال بصحة تعلق التكليف بما يضر العبد كما هو الحق فلانه
يقول ان ماهيته ما يضر العبد كما هو الحق حالها كحال لطم اليتيم فكما ان لطم اليتيم من غير مصلحة يكون ظلما و
قبيحا ومع المصلحة من غير مصلحة يكون ظلما وقبيحا ومع المصلحة يكون حسنا كذا يمكن ان يكون ما يضر العبد

كالصوم

١١٤

كالصوم المضر لمصلحة فوقية اخروية او يكون اضراره الدنيوى فى جنب تلك المصلحة القوية المعتبرة على الانتظار كالقطرة فى جنب البحار
فكلام مانع الخصم فى صحة كبراه والدليل على مطلوبنا وعلى فساد كلية كبراه انه لو لم يصح تعلق التكليف بما يضر العبد ويهلكه لما وقع
فى الشرع بعد لكن التالى باطل بالضرورة واقوى شاهد على وقوعه واقعة سيد الشهداء فى ارض كربلا واقتحام صحبه الشجعان
على نبينا وعليه السلام ووجوب الجهاد بالنسبة الى العباد لانه لا شك فى ان سيد الشهداء كان مأمورا بالجهاد الذى كان
قاطعا بانه قتل فيه مع اصحابه واذا ثبت صحة تعلق التكليف بما يضر العبد ثبت صحة التعارض بين الضرر الدنيوى والاخروى لكن
يجب علينا ان نعلم كيفية اقسام التعارض بين هذين الضررين فنقول يمكن ان يكون الضرر الاخروى المعارض للضرر الدنيوى
مقطوعا مع كون الضرر الدنيوى ايضا مقطوعا كما يقطع بحرمة شرب الخمر مع القطع بان المريض لو لم يشرب لمات او مظنونا للضرر او
مشكوكا او موهوما وهكذا ساير الاقسام ثم اعلم ان الضرر الاخروى المقطوع اولى بالاحتراز عن الضرر الدنيوى المقطوع
لانهما وان كانا متساويين فى مرتبة الاعتقاد لكن يكون الضرر الاخروى اقوى واشد فى اصل المضرة من الضرر الدنيوى
بمراتب شتى بل لا يعد الضرر الدنيوى فى مقابل الضرر الاخروى ضررا اصلا ونظيره فى الخارج ما اذا دار الامر بين
يقطع بادخال راس ابرة فى راس اصبع من الاصابع فى احدهما ويقطع مع القطع بالقتل على اصعب الاحوال فى الاخر
واى مجنون لا يقدم الثانى على الاول فى مقام الاحتراز وكذا يقدم الضرر الاخروى المظنون على الضرر الدنيوى المقطوع
ونظيره فى الخارج ما اذا دار الامر بين طريقين يقطع بذهاب فلس من الاموال فى احدهما بعينه ويظن بالقتل الشديد
فى الاخر واى سفيه لا يقدم الثانى على الاول فى مقام الاحتراز وكذا الحكم الفوق العاقلة على الضرر الاخروى المشكوك
فيه الموهوم على الضرر الدنيوى الموهوم على الضرر الدنيوى المظنون ان كان مقطوعا ولو لم يستلزم التحرز عنهما الاقبح
اى اختلال نظام العالم وقد عرفت انفا انه لا يجب التحرز عن الضرر المشكوك الاخروى عند عدم المعارض الدنيوى
لاستلزامه الاقبح فلا بد من عدم لزوم التحرز عنهما اذا كان فى مقابله معارض بطريق اولى المقام الثالث
فى تحقيق ان الضرريات الواقعة فى ابواب الفقه من اى قسم من الاقسام المفصلة فى المقام السابق فنقول انا نرى
ان الفقهاء يحكمون بوجوب الافطار فى نهار رمضان لمن كان قاطعا او ظانا باستضراره لو صام فلم يفطر وكذا يحكمون
بلزوم شرب الخمر لمريض قطع او ظن باستضراره وبهلاكته لو لم يشربه الى غير ذلك من الموارد الفرعية كما لا يخفى على المتتبع
فى ابواب الفقه فمقتضى التحقيق فى امثال هذه المقامات التى تعارض فيها الضرر الاخروى اى العقاب مع الضرر الدنيوى
اى هلاكة البدن ان يقال ان هذه الامثلة تكون من قبيل تحقق التعارض بين الضرر الاخروى المشكوك فيه وبين
الضرر الدنيوى المقطوع او المظنون بيان ذلك يمكن بوجوه الاول انا نرى ان مما لا شك فيه ولا شبهة فيه
ان المكلف المريض العالم او الظان بانه لو صام يصير مستضرا اذا لاحظ كون الصوم مضرا له وظهر اضراره عنده غاية
الظهور مع خفاء المصلحة فى وجوبه عليه فى تلك الحالة غاية الخفاء يحصل فى وجوبه كونه مامورا به فى تلك الحالة
غاية البعد ان لم نقل بصيرورة وجوبه عليه فى تلك الحالة قبيحا عنده ح لا يصير الخطابات الدالة على وجوب الصوم
مورثة لحصول الظن بوجوبه عليه فى تلك الحالة واذا صارت الادلة الشرعية غير مورثة للوصف بوجوب الصوم
فى تلك الحالة صار وجوبه عنده محل الشك بلا تامل وبديهة واذا صار الصغرى اى وجوب الصوم محل الشك
صار الضرر الاخروى مشكوكا فيه وقد عرفت انفا ان الضرر الاخروى المشكوك فيه لا يجب التحرز عنه للزوم الاقبح
فيها صالة البراءة ويصير الضرر الدنيوى سليما عن المعارض فيجب الاحتراز عنه وقس على ما ذكر صيرورة وجوب الصوم محلا
للشك حرمة شرب الخمر بلا تفاوت واذا كان الامر كذلك فرتبت صغرى وكبرى ونقول ان هذا اى ارتكاب الصوم فى
تلك الحالة ارتكاب بالمضر من غير وجه والارتكاب بالمضر من غير وجه غير جائز قطعا فاستحرم اما الصغرى فظاهر
واما الكبرى فبامور ثلثة الاول العقل القاطع الثانى الاجماع الساطع الثالث قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة الثانى انه لا شك فى ان الخطابات اللفظية الدالة على ثبوت التكليف اى وجوب الصوم وحرمة شرب الخمر

معارضة بالايات الباهرات النافية للعسر والحرج فى الشرع نحو قوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج ويريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وانت خبير بان التعارض فى المقام تعارض يكون بين المتعارضين العامين فى وجه فوجهه ان الدليل الدال على وجوب
الصوم دال عليه مطلقا سواء كان فى حال الصحة او المرض وان الدليل النافى للعسر والحرج ناف للعسر مطلقا سواء كان العسر فى الصوم او
فى غيره فاذا تعارضا فتساقطا ح لا يصير الادلة الدالة على التكليف مورثة للوصف وصار التكليف محل الشك وح نرتب صغرى
وكبرى على ما قررنا انفا الثالث انه لا شك فى ان الادلة الدالة على ثبوت التكليف فى حال المرض معارضة بالاخبار الكثيرة
فى نحو قوله بعثت على الشريعة السمحة السهلة والمتعارضين والمتعارضان ايضا يكون النسبة بينهما العموم من وجه
واذا تعارضا تساقطا ولا شك فى ان بعد التساقط لا يوجب الادلة الدالة على ثبوت التكليف الظن بثبوت التكليف فى حالة
المرض واذا صار الامر كذلك صار التكليف محل الشك ثم نقول هنا ما قلنا فى الوجه الاول والثانى حرفا بحرف بلا نقصان
الرابع انه لا شك فى ان الخطابات الدالة على التكليف حتى فى حالة المرض معارضة بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
كالتعارض المذكور فى الوجوه السابقة واذا تحقق التعارض صارت الادلة غير مورثة للوصف ونقول هنا ايضا
ما قلنا انفا الا ان المثبت للكلية الكبرى هنا ليس الاجماع والعقل ثم نقول انه يمكن تشخيص الضرريات المذكورة فى ابواب
الفقه بنحو اخر وتقريره على نحو الاجمال ان وجوب الصوم او حرمة الخمر مثلا اذا صار تعلق التكليف بهما فى حالة المرض مشكوكا
فيه نظرا الى الوجوه الاربعة المذكورة انفا صار المكلف به مجملا لان الصوم كما يحتمل ان يكون واجبا فى حالة المرض نظرا الى
اطلاق الدليل الدال على وجوبه مطلقا حتى فى تلك الحالة كذا يحتمل ان يصير حراما فى تلك الحالة نظرا الى وجوب المعارض
من القوة العاقلة والايات النافية للعسر والاخبار الدالة على نفى الحرج فى مقابل اطلاق الدال على التكليف فالمكلف
قاطع بثبوت التكليف بالنسبة الى الصوم لكن شاك فى كيفية التكليف فاذا لاحظ التعارض المتحقق بين الدليل الدال على
وجوب الصوم حتى فى تلك الحالة وبين الايات والاخبار الدالة على نفى التكليف فى تلك الحالة صار المكلف مشتبها
عليه ولا يدرى ان المكلف به هل هو وجوب الصوم او تحريمه فيدور الامر بين محذورين اى احتمال وجوب الصوم
وتحريمه وبعبارة اخرى المكلف به مجملا بالاجمال الناشى من تعارض الادلة وقد عرفت فى مبحث المجمل انه اذا دار الامر
بين الوجوب والحرمة وكان اجماله اى اجمال المكلف به مرادا بانا ناشيا من تعارض الادلة ليس المرجع والمناص الا التخيير الا ان
يكون فى احد طرفى المجمل وهى مرجح ومقامنا هذا ليس المرجع فيه التخيير لوجود المرجح فى طرف الحرمة فى مسئلة وجوب
الصوم فى حالة المرض وتوضيح ذلك ان مقامنا هذا مقام تحقيق فيه التعارض بين الضرر الاخروى وبين الضرر الاخروى
مع الدنيوى وبعبارة اخرى يكون احد طرفى التعارض هو الضرر الاخروى فقط ويكون الطرف الاخر الضرر
الاخروى والضرر الدنيوى معا مثلا الصوم فى تلك الحالة كما يحتمل الوجوب كذا يحتمل الحرمة فاحتمال وجوبه فى
تلك الحالة معارض باحتمال الحرمة لكن احتمال حرمته هنا اولى بالاعتبار والتحرز عنه احسن لتعاضده بالضرر الدنيوى
اى هلاكة البدن فيمكننا ح ان نقول ان كلا من الضررين الاخرويين متعارض بالاخر ويبقى الضرر الدنيوى سليما
من المعارض فيتعين الاحتراز عنه وكذا نقول فى مسئلة شرب الخمر لانه لا شك فى شرب الخمر كما يحتمل كونه حراما فى حالة
المرض نظرا الى اطلاق الدليل الدال على حرمته كذا يحتمل كونه واجبا فى تلك الحالة نظرا الى الايات والاخبار فكل
واحد من الضررين الاخرويين معارض بالاخر واذا تعارضا تساقطا ويبقى الضرر الدنيوى سليما عن المعارض
فتعين الاحتراز عنه لا يقال كيف يمكن القول بوجوب شرب الخمر فى المريض الذى قطع او ظن بانه لو لم يشرب الخمر
لهلك والحال ان المعصوم قد قال بانه لا شفاء فى الحرام وحاصل الكلام ان الخمر حرام وكل حرام لا شفاء فيه
اما الصغرى فبالاجماع القاطع والايات والاخبار الكثيرة الدالة على حرمته واما الكبرى فبقوله لا شفاء فى الحرام
لانا نقول ان كل واحدة من الصغرى والكبرى ممنوعة اما منع الصغرى فلانا نقول ان كون الشراب حراما
حتى فى حالة المرض اول الدعوى لما عرفت من انه كما يحتمل ان يكون حراما فى تلك الحالة نظرا الى اطلاق الدليل

١١٥

الدال عليه كذا يحتمل ان يكون واجبا للايات والاخبار النافية للعسر والحرج سواء كان العسر متحققا فى ترك شرب الخمر
ام لا فى غيره فان قلت المراد من الحرام الحرام بالذات ولا شك فى ان الخمر وان كان حراما فى حال المرض مشكوكا لكن لا شك
فى كونه حراما بالذات قلت هذا خلاف ظاهر الحرام لان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدا وكما فى تحقيق ذلك فى محله واما منع
الكبرى فلان ظاهر هذه الرواية ليس الا نفى الكذب لانا نرى بالحس والعيان ان اغلب الامراض يصير برؤها مدة فى شرب الخمر
فظاهر الرواية مما لا يجوز التمسك به فان قلت ان مما قرر فى محله ان الجملة الخبرية اذا كانت ظاهرها غير مستقيمة لا بد
ان تاول بالانشاء فلا بد ان يوخذ المقام ان المراد فى المقام من نفى الاشفاء فى الحرام الانشاء اى لا تشتف بالحرام قلت
اولا ان تاويل الخبر الى الانشاء بالقياس الى هذا الكلام بعيد بحسب الفهم العرفى فى غاية البعد وثانيا ان حمل الرواية على
الانشاء ليس اولى من حملها على العهد فلم لا يجوز ان يكون المراد من الحرام الحرام المعهود مضافا الى عدم كون سندها
جامعا الشرائط القبول فتدبر ولا تغفل ثم نقول هل يجوز الحكم بجواز وطى المحارم من نحو الام والاخت والعمة والخالة
وطيها فى المرض مادة من ابتلى بوطيها بحيث يعلم قطعا بانه لو لم يجامعها لهلك لانحصار المراة فيها ام لا فيه
خلاف ذهب بعض فضلاء الخراسان الى الاول على ما نقل منه وقيل لا والمعتمد هو الثانى لان هذا الفرض النادر
كالفروض السابقة من نحو الصوم وشرب الخمر لان الوجوه الاربعة التى تمسكنا بها فى صيرورة الصغرى محلا للشك
الصوم وشرب الخمر لا تجرى فى هذا الفرض لان من جملة ما تمسكنا به فى صيرورة وجوب الصوم على المريض محلا للشك ظهور المضرة
وخفاء المصلحة الداعية الى وجوب الصوم فى حالة المرض وهذا الوجه ان لم نقل بكونه على الاعلى تقديم الضرر الاخروى
على الدنيوى هنا لم نقل بكونه على العكس وان الايات والاخبار النافية للعسر والحرج فانضاف الى انه
حتى فيها غير مسلم فى تصير الادلة الدالة على تحريم وطى ذات المحارم سليمة عن المعارض فتحكم بحرمة الوطى هنا
وان الامر الى هلاكة النفس تقديما للضرر الاخروى على الدنيوى وان سلمنا انصراف هذه الادلة الى هذا
هذا وقلنا بكون الادلة النافية للعسر شاملة فى الباب ان نقول بالتساقط بعد التعارض ويبقى استصحاب حرمة
الوطى سليما عن المعارض فنتمسك به فى اثبات حرمة الوطى بالمحارم فان قلت نحن ايضا نتمسك بالاستصحاب على وجوب
الصوم مثلا نقول اذا تعارض قوله يجب الصوم مع قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الصغرى اى
الصوم محل الشك واذا تحقق الشك صار المقام صالحا لجريان الاستصحاب اى استصحاب الوجوب السابق وكذا نقول فى
شرب الخمر قلت سلمنا جريان الاستصحاب فى المقام لكن نقول لنا دليل اجتهادى وارد على هذا الاستصحاب
لكن نقول لنا لانا نتمسك اولا فى صيرورة الصغرى محل الشك بالوجه الاول من الوجوه الاربعة ثم نتمسك فى
مقابل الاستصحاب بالايات النافية للعسر والحرج ولا شك فى ان تلك الايات واردة على الاستصحاب لكون الايات ادلة
اجتهادية وكون الاستصحاب دليلا فقاهتيا وظاهر ان الدليل الاجتهادى مقدم على الفقاهتى كما لا يخفى ثم نقول ان الضرر المسقط
للتكليف ينقسم الى اقسام خمسة الاول النفس الثانى الضرر المتعلق بالبدن غير مفض الى حد الهلاكة كقطع الاطراف
فى الاصابع ونحوها مثلا الثالث هتك الحرمة المتوقعة بين الناس من العوام والخواص ولحاظ مرتبة عن الانظار
وهو يختلف بحسب الاشخاص ويكون هذا القسم ذا مراتب مختلفة نظرا الى تفاوت الاشخاص بحسب الشان والمرتبة كما لا يخفى
الرابع ذهاب المال وهذا ايضا يتفاوت بالنظر الى الاشخاص فرب رجل ادركه الفقر بحيث يكون ذهاب فلس بالنسبة
اليه ضررا ورب رجل غنى لا يكون ذهاب الف درهم بالنسبة اليه ضررا الخامس ايلام النفس على وجه مثلا لو احتاج المحتاج
فى وضوئه الى اخذ الماء الذى يكون فى قربة رجل لئيم بحيث لا يستتر ولو ذهب المحتاج الى اخذه منه
فاسمعه بكلمات ركيكة وعبارات سخيفة صادرة من ذلك الرجل فلا شك فى ان هذا ايضا من المضرات وان لم يكن فى تلك
الحالة احد يطلع على ذلك واذا عرفت هذا فنقول فى تحقق التعارض بين النفع الاخروى والضرر الدنيوى فالاولى
تقديم الثانى على الاول بحسب اقسامه الخمسة وبعبارة اخرى دفع الضرر هنا اولى من جلب المنفعة هنا

من الوجوه الاربعة الدالة على نفي التكليف عند الضرر البدني او غيره من الضرر الدنيوي واذا تحقق التعارض بين الضرر والنفع فلا يخلو اما ان يكونا مشتبهين في الحقيقة او مختلفين وعلى الاول اما ان يكونا دنيويين او اخرويين وعلى الثاني اما ان يكون الضرر دنيويا والنفع اخرويا او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يكونا كلاهما دنيويين فحكم هذا القسم على ما هو مقتضى التحقيق لا يخلو عن تفصيل وهو ان هذا القسم ينقسم ايضا الى اقسام ثلثة لانه رب مقام يكون جلب النفع فيه اولى من دفع المفسدة وربما مقام يكون الامر فيه بالعكس ورب مقام لا يكون فيه ترجيح لاحد الطرفين فالمرجع هو التخيير في البين وان شئت ان تطلع على تنقيح هذا المقام على الوجه التام فارجع الى مبحث الحيل الثالث ان يكونا كلاهما اخرويين كمن يقصد زيارة الحسين عليه السلام من البلد النائي وتوجه اليها بطريق محرم كما لو ركب فرسا مغصوبا مثلا او انه يرتكب الحرام لاجل تحصيل المستحب فلا شك ان دفع المفسدة هنا اولى من جلب المنفعة بحكم القوة العاقلة بلا تامل وريبة الثالث ان يكون النفع دنيويا والضرر اخرويا كما قطع بانه لو سافر في هذا الزمان مع هذه القافلة لوصل اليه منافع كثيرة دنيوية مع القطع او الظن بانه لو سافر في هذا الزمان لفاتته كثير من العبادات من الصلوات وساير الطاعات ولا شك في ان القوة العاقلة بعد ملاحظة كون المنافع الدنيوية فانية وفوائد العبادات دائمة ازلية تحكم بتقديم الضرر الاخروي على النفع الدنيوي الرابع ان يكون النفع اخرويا والضرر دنيويا وقد عرفت حكمه انفا قد عرفت من تضاعيف ما ذكرنا من اقسام الضرر واحكام اقسامها ان مقتضى القاعدة العقلية لزوم التحرز عن الضرر الاخروي مطلقا ولو كان موهوما ما لم يوجد دليل وارد عليها وقد عرفت ايضا ان الدليل الوارد على القاعدة في المقام موجود وهو انه لو بنينا الامر على التحرز عن كل الضرر الاخروي حتى المشكوك والموهوم يلزم الاقبح اي اختلال نظام العالم ومن هنا استفاد بعض الاجلة دليلا على حجية الظن من باب دفع الضرر المحتمل وتقريره ان ترك العمل بما يحتمل الوجوب والحرمة يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر يجب التحرز عنه عقلا فكذا اشرنا اما الصغرى فظاهر لان احتمال الضرر في ترك العمل بما يحتمل الوجوب والحرمة اظهر من الشمس وابين من الامس واما الكبرى فلما عرفت من تضاعيف ما ذكرنا فالتحرز اما ان يجب عن كلما يحتمل الضرر على طريق الايجاب الكلي ولو كان موهوما او لا يجب اصلا ولو كان مظنونا او يجب من بعض دون بعض لا سبيل الى الاول اي الايجاب الكلي لاستلزامه الاقبح ولا الى الثاني لانه مناف لما هو مقتضى القاعدة القوة العاقلة من لزوم الضرر المحتمل ما لم يلزم الاقبح فتعين الثالث اي الايجاب الجزئي والسلب الجزئي وانت خبير بان القدر المتيقن من السلب الجزئي ليس الا في جانب الموهوم كما ان القدر المتيقن من الايجاب الجزئي ليس الا في جانب المظنون اما الاول فلانا ان قلنا بعدم لزوم التحرز عن المشكوك وجب القول به بالنسبة الى الموهوم ايضا بطريق اولى ان قلنا بلزوم التحرز عنه وجب القول به بالقياس الى المظنون ايضا بطريق اولى وكيف كان فلا مناص من الايجاب الجزئي في جانب الضرر المظنون كما لا مناص من السلب الجزئي بالنسبة الى الموهوم ولا داعي لنا في المقام الى ان ننظر الى ان المشكوك هل هو ملحق بالمظنون ام بالموهوم وان كان الحاقه بالاخير اقرب فظهر لك ان المجتهد اذا حصل له الظن بالحكم الواقعي يصير عدم اتباع ذلك الظن عنده محتملا للضرر الواجب دفعه بحكم القوة العاقلة ما لم يلزم الاقبح وقد عرفت انه لا يلزم الا على تقدير الاحتراز عن الموهوم او المشكوك فليس هذا الا اتباع الظن وكونه حجة ويمكن تقريب الدليل بنحو اخصر فيقال ترك العمل بما اعتقد المجتهد من الوجوب والحرمة محتمل للضرر وكلما كان كذلك يجب دفعه ما لم يلزم الاقبح اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فمقتضى القوة العاقلة وهو من تحت هذه القاعدة الماخوذة من القوة العاقلة لزوم التحرز عن المشكوك والموهوم حذرا من الاقبح وبقي المظنون تحتها وهو المطلوب ويرد على اصل الاستدلال وجوه الاول انا نمنع الصغرى ونقول ان احتمال الضرر فيما ترك المجتهد العمل به من المحتملات الوجوبية والحرمية فاسد جدا

116

للعقل القاطع الحاكم بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد البرهان فالعقاب على مجرد احتمال التكليف قبيح على الحاكم اللطيف فبعد ملاحظة هذا القبح حصل القطع بعدم احتمال الضرر قطعا وجزما الثاني انا نمنع الكبرى ونقول ما الدليل على لزوم التحرز عن الضرر المحتمل حتى في صورة يكون فيها معارض والمعارض هنا موجود لان العمل بمجرد الاحتمال على سبيل اللزوم عمل بما وراء العلم والعمل بما وراء العلم غير جائز اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فللايات الكثيرة الدالة على ذم العمل بما وراء العلم ومنها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الثالث ان الدليل اخص من المدعى لان المدعى حجية الظن في كل حكم ولو كان اجماعيا ومعلوم ان الضرر المحتمل ليس الا في الوجوب والحرمة اي الحرام فتكتب ومن جملتها ما تمسك به بعض العلماء كالعلامة وبعض من تاخر عنه من المتاخرين في حجية الظن الدليل المعروف بترجيح المرجوح على الراجح وتقريبه بحيث يتضح لك جميع مقدماته غاية الاتضاح انه مما لا شك فيه ولا شبهة بعد تقرير ان النبي صلى الله عليه واله قد بلغ الاحكام الواقعية الى المشافهين ولا شك ايضا ان مشاركتنا للمشافهين في تحصيل الانقياد بالنسبة الى نفس تلك الاحكام الواقعية النفس الامرية وان انسد باب العلم بها بالنسبة الينا وقد سمعت منا مرارا اتماما على ذلك الشارع من الدليل القطعي المركب من امور عديدة يحصل من تراكم ظنونها القطع بالمدعى فنقول انا القاطع بلزوم تحصيل الاعتقاد بالنسبة الى الاحكام الواقعية اذا انحصر في حكم امر هل هو واجب ام لا وجهلنا العلم به سندا او لكن حصل له الظن بالوجوب مع كون عدم وجوبه موهوما فالاحتمالات المتصورة في المقام لا تخلو من خمسة الجمع بين المظنون والموهوم معا وطرحهما معا والتخيير بينهما وتقديم الموهوم على المظنون وتقديم المظنون على الموهوم لا سبيل الا الى الاخير اما الاول فلكونه مستلزما للجمع بين المتضادين الظاهر فساده عقلا واما الثاني فلكونه منافيا للمقدمة القائلة بلزوم تحصيل الاحكام الواقعية الثابتة بالدليل القطعي واما الثالث فلقبح التسوية بين المظنون الراجح والموهوم المرجوح واما الرابع فلقبح ترجيح المرجوح على الراجح فتعين المصير الى الخامس وهو المطلوب وهذا غاية ما يمكن ان يحرر في تقريب ذلك الدليل ولكن يمكن الاعتراض عليه بوجوه الاول لما حاصله النقض على الاستدلال وتقريبه ذلك انه لو كان العمل بالمظنون لازما فيما انسد فيه باب العلم في المسائل الفرعية ان كان ذلك الانسداد منحصرا في مسئلة واحدة مع كون باب العلم في غيرها من اولها الى اخر الديات مفتوحا لوجب العمل بالمظنون فيما انسد فيه باب العلم من المسائل الاصولية التي من جملتها مسئلة حجية الظن وعدمها لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا شك ان التكليف وتحصيل الحكم الواقعي كما انه ثابت في المسئلة الفقهية كذا ثابت في المسئلة الاصولية بلا تامل وريبة ومن ثم نقول ان المجتهد لو تفحص في مسئلة حجية الظن وعدمها وحصل له من ملاحظة الايات الناهية عن العمل بالظن تحريم العمل به فلا شك ان الاحتمالات المتصورة في هذا المقام كالاحتمالات المتصورة في المقام السابق لا يخلو ايضا عن خمسة بعين ما عرفت من التقريب في المقام السابق فالعمل بالاحتمال الخامس هنا ايضا متعين واما بطلان التالي فظاهر لانه لو وجب العمل بالظن واتباع المظنون في المسئلة الاصولية وكون الظن فيها حجة بمقتضى الدليل المذكور لزم عدم حجيتها في المسئلة الفرعية وما يلزم من حجيته عدمها باطل وبعبارة اخرى ما يستلزم من وجوده عدمه فهو باطل فان قلت سلمنا ان الايات الناهية عن العمل بالظن مورثة للظن بحرمة العمل بالظن لكونه لكن نقول دلالتها على تلك الحرمة ظنية فلو وجب العمل بالظن المستفاد من الايات بالنسبة الى حرمة العمل بالظن لزم عدم جواز العمل بالايات ايضا وما يلزم من حجيته نفي حجيته فهو باطل قلت اولا ان الايات وان سلمنا كون دلالتها على حرمة العمل بالظن ظنية لكن قد عرفت مما حققناه سابقا ان الظن الكتابي مما يقطع باعتباره شرعا عندنا وثانيا لو لا سلمنا عدم القطع باعتبار الظن الكتابي وقلنا بعدم كونه من الظنون المخصوصة فنقول ان بناء العقلاء في امثال مقامنا هذا على اعتبار الدليل الظني الدال على حرمة العمل بالظن المستفاد من غيره مثلا اذا اخبر عدل واحد العبد بان المولى قد امرك باتيان الماء في وقت الظهر مثلا

واخبره عدل اخر بان المولى قال لك فلان لا تعمل بخبر ذلك العدل الواحد في ذلك الوقت الفلاني وهكذا ان اخبر شخص اخر بان مولاك قد نهاك عن العمل بالخبر الواحد من الاخبار بطريق الاحاد فلا شك ان بناء العبيد على اعتبار الخبر الاخير والاعتماد عليه في عدم جواز العمل بالاخبار الموصلة اليه بطريق احاد ولا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل ذلك المثال العرفي الثاني النقض بالظن القياسي وتقريبه ظاهر لان المجتهد اذا تفحص في المسئلة وحصل له الظن القياسي وامثاله من الاسباب المقطوع عدم اعتبارها شرعا الظن بحكم فلا يخلو الامر هنا ايضا من الاحتمالات الخمسة السابقة بعين ما ذكر في المقام السابق فان قلت انا لم نقطع بعدم اعتبار الظن المستفاد من امثال القياس شرعا الا باعتبار خبر ايضا بل انا بالدليل المذكور وحاصل ان الدليل المذكور انما يدل على لزوم تقديم الراجح على المرجوح ما لم يقم دليل شرعي قطعي على اعتبار الراجح عند الشارع الرجحان من القياس ما قام الدليل القاطع على عدم اعتباره شرعا قلت لا فرق في هذه المرحلة بين القياس وغيره الا ان ما وصل الينا من الشارع على عدم اعتبار الظن القياسي من الدليل القطعي كالاجماع القاطع مثلا وما دل على حرمة العمل بالظن مطلقا من الايات والاخبار ظنية وانت خبير بان هذا القدر من الفرق في المقام لا يجري في اثبات الحكم فتدبر الثالث انه اي شيء يدل على لزوم المشاركة حتى في محل تزاحمنا اي في صورة لا يكون باب العلم منسدا فيها الا بالنسبة الى مقام واحد مع فرض انفتاحه في غيره كيف يوجد في المقام دليل على المرام مع ان من جملة ما تركب منه وغيره الدليل المركب القطعي الدال على المشاركة المسلمة هو تحصيل الحكم الواقعي الاجماعات المنقولة وبناء العقلاء وذهاب الكل مع انه لا شيء منها هذا فضلا عن ثبوت حجيتها المسلمة بحصول القطع بالمشاركة من تراكم ظنون الامور المجتمعة فتدبر الرابع انه لو تمسك بهذا الدليل على حجية الظن لم يلزم مخالفة الاجماع القاطع الساطع لانا نرى بالوجدان والعيان ان بناء العلماء كلا وطرا فيما اذا انسد باب العلم في صورة واحدة او في صور قليلة بحيث لم يحصل العلم الاجمالي بالتكليف بين مع انفتاحه في اغلب الاحكام ومعظمها ليس الا على عدم العمل بالمظنة بل بنائهم في هذه الصورة ليس الا على متابعتهم بما يقتضيه الاصل في المسئلة سواء كان مقتضى الاصل في المسئلة الاشتغال او البراءة الا ترى ان السيد المرتضى رضي الله عنه ادعى الاجماع على حرمة العمل بالمظنة مستدلا بان اغلب احكامنا ما يكون باب العلم التفصيلي فيه مفتوحا وفي النادر منها الذي يكون باب العلم فيه منسدا نرجع الى الاصل في المسئلة حسبما يقتضيه الاصل اشتغالا او براءة ان لم يكن الامر دائرا بين محذورين والا فالتخيير وهذا الادعاء مما اتضاه العلماء كلا منه وقد لم ينكره احد من العلماء بل صدقوه واذ تامل بهذه الدعوى ثم تعاد في العلماء والعرف بين امثال زماننا وزمانه بان زمانه لما كان مما يمكن فيه تحصيل القرائن القطعية نظرا الى قرب عهده بزمان المعصوم فكون اغلب الاحكام عنده مما انفتح فيه باب العلم بالظن وهذا انتقض والادعاء اقوى شاهد على ان بنائهم في امثال ما نحن فيه من كون الانسداد في نادر الاحكام مع كون اغلبها مما انفتح فيه باب العلم ليس الا على عدم العمل ليس ببعيد بخلاف امثال مقامنا الا على العمل بمقتضى الاصل في المسئلة على وفق ما اقتضاه من الاشتغال والبراءة فتدبر ولا تحصيل في ذلك النادر ومن جملة ما تمسك به في حجية الظن الدليل العقلي المعروف بدليل اصالة الاشتغال المنسوب الى السيد السند استاد الاستاد اعلى الله مقامهما وتقريره يبتدي على مقامات اربع الاولى انه لا شك ولا شبهة في ان النبي صلى الله عليه واله قد بلغ احكاما كثيرة الى المشافهين وكذا دلنا الدليل القطعي على مشاركتنا للمشافهين في نفس الاحكام المتلقات من الشارع في صورتين الاولى ما اذا كان باب العلم التفصيلي في تلك الاحكام باسرها مفتوحا بالنسبة الينا الثانية ما اذا كان باب العلم في اغلبها منسدا بالقياس الينا وقد عرفت تقرير الدليل الدال على تلك المشاركة مرة بعد مرة المقدمة الثانية انه لا شك انا وجدنا تلك الاحكام بالنسبة الينا قسمين قسم معلوم بالتفصيل ككون صلوة صبح ركعتين وصلوة الظهر اربع ركعات ونظاير هما من الاحكام المعلومة تفصيلا واخر معلوم بالاجمال ووجدنا القسم الثاني منقسما الى اقسام ثلثة الاول ما يدور الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وبعبارة اخرى ما يشتبه فيه الواجب بغير الحرام وهذا القسم في الشرعيات كثيرة غاية الكثرة بحيث نعلم اجمالا بان اكثر الفضل الادبية المشتبه حالها في هذا القسم فقد محقق او مبلغ معتد به الثاني ما يشتبه فيه الحرام بغير الواجب

117

وهذا القسم وان لم يكن في مرتبة الكثرة كالاول لكنه في نفسه كثير بحيث نقطع اجمالا بان المحرمات النفس الامرية المقطوع بها في هذا القسم كثيرة معتد بها الثالث ما يشتبه فيه الواجب اي فيه الواجب بالحرام ويدور الامر فيه بين المحذورين وهذا القسم قليل بالنسبة الى القسمين الاولين مع كون الامر فيه هنا انه لا يخلو اما ان لا يحصل الظن الاجتهادي في احد الطرفين او يحصل فعلى الاول يكون المرجع هو التخيير وعلى الثاني الاخذ بالمظنون متعينا ان كان الظن حاصلا من الاسباب المحرمة كالظن القياسي مثلا لان اخذ الظن مرجحا لا يتوقف على كونه مستفادا من السبب الغير المحرم كما سمعت منا مرارا المقدمة الثالثة انه لا شك انه من القواعد الموجودة من العقل والنقل ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وحكم العقل بتلك القاعدة ودلالة النقل عليها مما لا يخفى المقدمة الرابعة ان من القواعد الموجودة من طريق العقل والنقل كليهما معا ان العسر والحرج المؤدي الى اختلال نظام العالم واساس عيش بني ادم منفيان في الشريعة السمحة السهلة العرفية والطريقة المقبضة البيضاء وكذا دل على نفيهما في الشريعة وان لم يؤديا الى الاختلال المذكور الادلة النقلية كالايات والاخبار الواردة في هذه المرحلة ثم اذا عرفت المقدمات المذكورة فاعلم ان مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان مقتضى القاعدة الجارية في المقدمة الثالثة انه يجب على المكلف اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة في القسمين الاولين المذكورين في المقدمة الثانية بلا تامل وريبة سواء كان ما يحتمل الوجوب او الحرمة مظنونا او موهوما ومعلوما ان الشرع في لزوم اتيان الكل فيما يحتمل الوجوب ليس الا وجوب تحصيل الامر الواجب الواقعي فليس لزوم اتيان الكل الا من باب المقدمة وكذا الشرع في وجوب ترك الكل فيما يحتمل الحرمة لا القطع بحصول ترك المحرمات الواقعية فليس ذلك الترك ايضا الا من باب المقدمة بلا تامل وشبهة ثم اذا عرفت مقتضى هذه القاعدة فاعلم ان ما ذكر في المقدمة الرابعة من القاعدة الناطقة بنفي جواز العسر والحرج في الشريعة منا فيه صريح لقاعدة الاشتغال ضرورة ان القاعدة الاولى حاكمة بلزوم اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة بعنوان الايجاب الكلي تحصيلا للقطعية والقاعدة الثانية حاكمة برفع ذلك الايجاب الكلي حذرا من لزوم العسر والحرج فالعمل بمقتضاهما على وجه التمام مما لا مصير اليه لامتناع اجتماع النقيضين فلا بد ان نجمع بين القاعدتين في البين وذلك الجمع يمكن بوجهين الاول ان نعمل بقاعدة الاشتغال في المظنونات وبقاعدة نفي جواز التخيير والعسر والحرج في الموهومات بان ناتي بما هو مظنون وجوبه عملا بقاعدة الاشتغال دون ما هو موهومه بان نترك وجوبه عملا بقاعدة نفي العسر والحرج الثاني عكس الاول ولكن لما كان الاجماع القاطع منعقدا على عدم جواز المصير الى الموهومات والعمل بها فلا بد من ان نعمل بالقاعدتين على الطريق الاول فظهر الان انه لا مصير الا الى العمل بالمظنونات وان شئت سم هذا العمل العمل بالمظنة او العمل باصالة الاشتغال هذا اجمال حاصل تقرير الدليل على ما استفدناه من الاستاد دام ظله العالي ثم قال الاستاد دام ظله فان قلت نمنع ما ادعى في المقدمة الثانية من اشتمال ما يشتبه فيه الواجب بغير الحرام على الواجبات النفس الامرية التي ثبت مشاركتنا للحاضرين فيها او من اشتمال ما يشتبه فيه الحرام بغير الواجب على الجهات الواقعية التي ثبت المشاركة فيها قلت هذا المنع من الممنوع الركيكة الواهية لا يصدر الا ممن له الحضار بالنسبة الى الامور البديهية كما لا يخفى على من له ادنى اطلاع على حقيقة الفقاهة فان قلت سلمنا ذلك الاشتمال لكن نقول الواجب الواقعي المشتبه بغير الحرام وكذا الحرام الواقعي المشتبه بغير الواجب قد اشتبها بامور كثيرة غير محصورة كما لا يخفى واذا كان الامر كذلك فلا يجب ما قلتم في المقام من لزوم الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب وان كان ذلك الاتيان مقدمة ورد البناء العقلاء كلهم على عدم الاعتبار بالشبهة الغير المحصورة قلت نعم عدم الاعتبار انما يسلم فيما اذا اشتبه الامر المحصور القليل في غاية القلة كالواحد والاثنين مثلا بالامور الكثيرة في غاية الكثرة لكونها الفا او الفين مثلا واما اذا كان ما هو المطلوب في نفسه كثيرا معتدا به مع كونه مشتبها بامور كثيرة غير محصورة فبناؤهم ليس الا على الاشتغال ومعلوم ان مقامنا هذا يكون من هذا القبيل كما لا يخفى على الرجل النبيل فان قلت نمنع ما ادعى في المقدمة الثالثة

متقضيا للقطع بالامتثال بل العقل الواجب في مقام التكليف ليس الا تحصيل ما يوجب عدم القطع بعدم المخالفة قلت عبارتكما
هذا المنع معنى على الجواب عنه مضافا الى ما مر تقريره في مقامات عديدة في المباحث السالفة فان قلت ثبوت التكليف وهذا
المقام اول الدعوى لان من البديهيات ان الاتيان بجميع المحتملات ليس الا من باب المقدمة و لاجل تحصيل الواجبات النفسية
الامرية اذا امكن الامر كذلك فنقول انه لا شك ان وجوب المقدمة فرع وجوب ذيها و وجوب ذيها فرع امكان ذي المقدمة
المعلقة فكون المقدمة غير مقدورة ملزوم لعدم كون ذي المقدمة مقدورا او كون ذي المقدمة غير مقدور كاشف
عن عدم كونه مكلفا به و واجبا اصليا فاذا ارتفع التكليف بالنسبة الى ذي المقدمة فاين التكليف بالنسبة الى المقدمة وبعبارة
اخرى انت بعد تسليم لزوم العسر والحرج اما معترف بثبوت التكليف في سلسلة المشتبهات ام لا فعلى الاول
يلزم التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى وعلى الثاني يلزم تخلف اللازم عن الملزوم ضرورة ان الواجب ملزوم لاستحقاق العقاب
على تركه وانت قائل ايضا بان سلسلة المحتملات مشتمل على التكاليف النفسية الامرية جزما فلو قلت بعدم التكليف لجوزت ان
يكون الواجب واجبا مع عدم كونه ملزوما لاستحقاق العقاب على تركه فلا بد ان نقول بعدم لزوم التكليف في المقام و هو
المطلوب قلت الجواب عن هذه الشبهة المقررة بالتقريرين يمكن بوجوه الاول و عن التقرير في المقدمة نفي الامتثال
و مقدمة العلم بالامتثال و تقريب تلك الدعوى ان العقلاء كلهم مطبقون على ان المكلف اذا لم يكن قادرا على
تحصيل مقدمة نفس الامتثال ذي المقدمة وكان فاقدا المقدمة الموجودة الحاصلة لذيها رفع وجوب ذي المقدمة
و التكليف به مثلا اذا لم يكن المكلف قادرا على تحصيل الماء رفع وجوب الوضوء عليه ضرورة قبح التكليف بما لا
يطاق بخلاف ما اذا لم يكن قادرا على تحصيل العلم بالامتثال فان بنائهم ح ليس على الارتفاع التكليف بالنسبة الى
ذي المقدمة بل على وجوبه الا ترى ان المولى لو قال لعبده ادخل في البيت وائتني بكتاب جلده احمر فدخل العبد
ثم اشتبه الكتاب المطلوب للمولى بكتب مجلدة بجلود موصوفة بالحمرة فلو امكنه الاتيان ببعض منها دون
بعض لمانع يمنعه عن الكل فالعقلاء متفقون ح على عدم رفع التكليف بالنسبة الى ذي المقدمة وعلى لزوم الاتيان
بالبعض المقدور مع ان المكلف فاقد لتحصيل العلم بالامتثال لاحتمال عدم كون المطلوب في ضمن البعض المقدور
فمقامنا هذا ليس الا من ذلك القبيل ضرورة ان الاتيان بالمظنونات دون الموهومات لم يحصل معه العلم بالامتثال
بالنسبة الى جميع الواجبات النفس الامرية لان عدم امكان بعض المحتملات كالموهومات لمانع شرعي كالعسر والحرج
لا يوجب رفع التكليف بالنسبة الى ذي المقدمة حتى يرفع الوجوب بالنسبة الى اتيان المظنونات ضرورة ان الضرورات
تتقدر بقدرها عقلا ونقلا الثاني ان لزوم الاتيان بالمظنونات امر بديهي للقطع باشتمالها على الواجبات الكثيرة
النفس الامرية فهو مستقل في اثبات التكليف بالنسبة اليها مع قطع النظر عن ثبوته في الموهومات وعدمه فبعد الاتيان
بالمظنونات فالموهومات اما ان لا تشتمل على الواجبات النفس الامرية في الواقع او تشتمل فعلى الاول فلا كلام اصلا
و على الثاني فنقول الواجب المشتمل عليه سلسلة الموهومات لا يعرف ضرورة ان الواجب ليس معناه ما يعاقب
تاركه كائنا ما كان و لو في صورة العذر بل معناه استحقاق العقاب على تركه في الجملة ولو في بعض الاوقات ومعلوم
ان العذر في عدم الاتيان بها موجود في المقام و هو لزوم العسر والحرج المنفيين في الشريعة الثالث انا لو سلمنا
ثبوت الواجب في سلسلة الموهومات فنقول فرق بين ثبوت اصل الواجبات في تلك السلسلة و بقاء وجوبها
بالنسبة الينا فيجوز امكان وجود الواجبات في تلك السلسلة مع كون بقائها مشروطا بعدم حصول العسر
فحيث انتفى الشرط فتعذر ثم قال استادنا الشريف دام ظله ولى في تقريب دلالة هذا الدليل اي اصالة الاشتغال
على حجية الظن و لزوم الاتيان بالمظنونات دون غيرها من المحتملات تقرير اخر و هو انه لا شك ولا ريب في
بقاء احكام المشافهين باعيانها بالنسبة الينا و مشاركتنا اياهم في نفس تلك الاحكام مع حصول الانسداد
بالنسبة الى اغلبها و هذه المقدمة مما مر اثباتها مرات عديدة و لنا نضم به امرا اخر هو انه تلك الاحكام

تقريبنا

فاذا وجدناها منقسمة الى قسمين قسم معلوم لنا بتفاصيله من التكليف الوضعي وقسم معلوم لنا بالاجمال مع الجهل بتفاصيله
وهذا القسم الثاني ينقسم الى اقسام ثلثة الاول ما اشتبه فيه الواجب بغير الحرام و الثاني ما اشتبه فيه الحرام بغير الواجب
و الثالث ما اشتبه فيه الواجب بالحرام وكل واحد من القسمين الاولين ينقسم الى اقسام ثلثة مظنون ومشكوك وموهوم
118 و معلوم ان قاعدة الاشتغال لا يحكم بلزوم الاتيان او الترك الا في صورة حصول العلم الاجمالي بثبوت الواجبات
او المحرمات فيها و معلوم ان هذا العلم الاجمالي حاصل لنا بالنسبة الى سلسلة المظنونات نظرا الى احد امرين احدهما الكثرة
و الاخر بملاحظة وصف الظن فيها بل العادة قاضية قضاء ضروريا بمطابقة بعض الظنون للواقع فالمقتضي للتكليف في هذه
السلسلة موجود بلا تامل و ريب و اما سلسلة الموهومات فالامر فيها ليس كما ذكرنا في السلسلة السابقة بل يمنع
وجود اصل المقتضي فيها لانه ليس فيها الا الظن بعدم التكليف بان بعض ما هو مظنون عدم وجوبه واجب في
الواقع ضرورة ان امتناع اجتماع الاعتقاد بالايجاب الكلي مع الاعتقاد بنقيضه مما لا يخفى على المتامل الذي لا جوده
و قد يجوز ومن هنا ظهر ايضا انه لا يمكن حصول القطع بكون بعض ما هو مظنون وجوبه غير مطابق للواقع و غير
واجب في نفس الامر فاذا ظهر من السلسلتين بكون ثبوت المقتضي للتكليف في احديهما دون الاخرى
اي سلسلة الموهومات فلا يحتاج في اثبات عدم لزوم الاتيان بالموهومات الى التمسك بوجود المانع اي
نفي العسر والحرج ضرورة ان الاحتياج الى التمسك بالمانع فرع وجود المقتضي و اذ ليس فليس فظهر مما ذكرنا ان منا
الفرق بين التقريرين ليس الا ان التقرير الاول يحتاج في اثبات عدم لزوم الاتيان بالموهومات الى التمسك بالقاعدة
المذكورة في المقدمة الرابعة حيث ادعى ثبوت المقتضي بالنسبة الى الموهومات فالتمسك بالمانع في مقابل المقتضي
مما لا بد منه و اما هذا التقرير فقد عرفت عدم احتياجه الى التمسك بوجود المانع لما عرفت انفا فاتضح بما ذكرنا ما هو المقصود
في المقام اي حجية الظن ثم قال دام ظله هذا التقرير فاسد لوجهين الاول ان الموهوم موهومان قسم يجب فيه
الاتيان به كما لو دار الامر بين الاقل و الاكثر بحيث لو كان الاكثر مكلفا به في الواقع لم يحصل الامتثال بعد الاتيان
بقدر الاقل اصلا ولو بقدر الاقل كما لو شك في ان الصلوة المامور بها هل هي الصلوة مع السورة ام بدونها
فلا شك ان السورة في المقام لا بد ان ياتي بها و ان صار وجوبه موهوما و عدم وجوبه مظنونا لما حققنا
في المبحث المحل و المبين ان مقتضي قاعدة الاشتغال في هذا المقام ليس الا الاتيان وح فدعوى عدم وجود
المقتضي في سلسلة الموهومات بالكلية مما لا وجه له الثاني انه لا شك ولا شبهة ان المكلف قبل الفحص المورث
لصيرورة الاشياء المشتبهة منقسمة بثلثة اي المظنونات و المشكوكات و الموهومات كان قاطعا بثبوت
التكاليف العديدة في ضمن جملة الاشياء فبعد ذلك الفحص و الاتيان بالمظنون فقط صار شاكا في انه
هل برئت من التكاليف العديدة السابقة ام لا فمقتضى استصحاب التكليف السابق بقاؤه مضافا الى ان الظن
الحاصل بعد الفحص المسبوق بالعلم الاجمالي مما لا اعتبار به عند العقلاء اصلا الا ترى ان الشخص لو وجد له
تسعون غنما مثلا وحصل له القطع بان بعضا منه كالعشرة مثلا حرام مع كونه مشتبها بغيره من الغنم
ثم تفحص و تجسس وصار بعد الظن المعتبر ثلثون من هذه التسعون مما يظن اشتماله على الحرام و ثلثون منها
مما يشك اشتماله عليه و ثلثون منها اشتماله عليه موهوما فلا شك ان هذا الشخص لو اكتفى في مقام الاجتناب
بالاجتناب عن المظنونات فقط وقال بجواز الاكل الباقي لامه العقلاء بل حكموا بلزوم الاجتناب عن الكل وعدم الاعتبار
بهذا الظن فتدبر ولا تغفل و بعد ما عرفت من تقرير الوجهين ظهر لك ان القول بنفي التكليف في سلسلة
الموهومات لا يستقيم الا بالتمسك بالمقدمة الرابعة فتقرير هذا الدليل لا يستقيم الا بالتقرير الاول فتدبر ولا تغفل
فان قلت ما تصنع في المشكوكات هل تقول بثبوت التكاليف فيها ملحقا لها بالمظنونات ام لا فتلحق بالموهومات
قلت اولا ان المقصود الاصلي في المقام لا يكون الا لزوم العمل بالمظنونات من غير تعرض للمشكوكات مضافا الى

ان ما يجب بالنسبة الى سلسلة المشكوكات ليس الا التمسك بالاخبار الدالة على البرائة فيما لم يكن فيه علم نحو قوله عليه السلام الناس
في سعة ما لم يعلموا ونظائرها من الاخبار الدالة على ذلك كيف و لو لم يكن التمسك بهذه الاخبار في امثال المقام لما بقي لها
مورد اصلا فتدبر و من جملة ما تمسك به في حجية الظن القياس بطريق الاولى تقريبه انه لا شك ولا ريب ان الظن الحاصل من الخبر
المتواتر اللفظي وكذا الظن المستفاد من خبر الواحد المحفوف بالقرينة الدالة على صدقه و صدوره اذا كانا خارجين عن
مرتبة الضعف مما قطع اعتبارها شرعا نظرا الى الاجماع القاطع الدال على حجيتها فنقول لا شك انه قد يحصل مما لم يرد في
الشرع دليل على اعتباره ولا على عدمه كالاجماع المنقول و الشهرة و نظائرهما من الاسباب المتعارفة ظن اشد و اقوى
من الظن الحاصل من المتواتر اللفظي و نحوه مما نقطع اعتباره شرعا فحيث كان غير الاقوى حجة شرعا فلا بد ان يكون الاقوى
حجة بطريق الاولى و تتم الكلام في غير الاقوى من الظن المساوي للظن المقطوع اعتباره بضميمة الاجماع المركب وقد
يجاب عن هذا الاستدلال بوجهين الاول بالنقض بالقياس و بيانه انه لا شك ولا اشكال في ان الظن الحاصل من
القياس قد يكون اشد واقوى من الظن المستفاد من الاجماع المنقول و الشهرة و امثالهما من الاسباب المذكورة مع
انه حرام شرعا يجب الاجتناب عنه و عدم وحيث كان الاقوى حراما في الشرع فلا بد ان يكون غير الاقوى حراما بطريق
الاولى ثم تتم المرام بضميمة الاجماع المركب فتعارض الاجماعان المركبان المثبتان فاحد الامرين لازم اما الحكم بالتساقط
مع كون المرجع هو الاصل في المسئلة او الحكم باعتبار ما هو مطابق من المتعارضين للاصل و على التقديرين الحق
معنا ان حكم الثاني بالحكم بحل و تقريبه ان هذا الاستدلال فاسد من وجوه اما اولا فلان غاية ما يستفاد من هذه
الاولوية ليست الا الظن و اثبات حجية الظن بالظن دوري كما لا يخفى و اما ثانيا فلان مسئلتنا هذه مسئلة اصولية
فقد عرفت مرارا عدم حجية الظن فيها ثالثا انا لو سلمنا اعتبار الظن في المقام نمنع اعتبار خصوص هذا الظن
لان هذه الاولوية اعتبارية عقلية و لا دليل لنا على اعتبار الاولوية الا الاولوية اللفظية المستفادة من تنقيح
اللفظ المنقح في موارد الفرع فتدبر ولا تغفل ومن جملة ما تمسك في حجية الظن في المقام على ما توهم هو بناء
العقلاء و ديدنهم و ذلك لانا نرى كافة العقلاء يعملون في امور معاشهم كالودائع و الحرز و الزراعات وايقاع
و سائر مكاسب و الصنائع بالظنون الحاصلة و الاعتقادات الراجحة عندهم و يعتمدون عليها ولو اتفق احيانا
خطاء ظنونهم لم يكن العامل بالظن في الامور المذكورة موردا للمذمة الا ترى ان التاجر اذا ارسل ماله الى سفر البراو
البحر ثم وصل هذا المال الى المقصد كما هو الغالب يصير موردا للمدح و اذا انلف المال اتفاقا فاسئل ان يرى سارق
او يغرق في البحر مثلا لم يصر التاجر المذكور موردا لذم العقلاء في ارسال المال و لا يلومونهم اصلا و كذا الزارع
اذا اختار الزراعة و غرس الاشجار رجاء تحصيل الارباح و المنافع كثيرة و مع الحنطة و الثمر و الاشجار المثمرة ثم
حصل مقصوده لم يكن موردا للمدح و لا للذم و اذا اتفق خلاف المقصود و لم يكن مذموما عند العقلاء في عمله
كما لا يخفى و هكذا فقس عليها ساير الامور المذكورة وح فلا ريب ان هذا يكشف عن جواز العمل بالظن عندهم و هو يكشف
عن وجود دليل دال على حجية الظن عندهم بحيث لم تغير عليه العادة قائمة بعد خطاء هذا الى السفر و الى الكثير
في دلالة الدليل و حيث ثبت ذلك ثبت حجية الظن بجواز العمل به في الفروع لدلالة الدليل القطعي على اعتبار الظن
و جواز الاعتماد عليه و فيه اولا منع الصغرى وهو اعتماد العقلاء في الامور المذكورة على الظن و عملهم به فيها بل
انما اعتمدوا و عملوا في امور معاشهم العادية و الاعتقاد الراجح الغير المحتمل للنقيض في العادة بحيث لم يزل يثبت لك
علما اصلا و ظهور خطائه احيانا لا يدل على كون المامور به في الامور المذكورة هو الظن اذ ربما يظهر خطاء
العلم العادي و هذا امر بديهي لا يبقى لاحد انكاره و ثانيا بعد تسليم الصغرى منع الكبرى بان نقول ان اريد من
كون بناء العقلاء حجة ان القوة العاقلة حجة فمسلم ولكن من اين ثبت حكم القوة العاقلة بحجية الظن في الموارد المذكورة
و ان اريد منه غير ذلك و هو ان بناء الناس و ديدنهم على العمل بالظن و الاعتماد عليه في شرع ... و نقول

ايها القائل

ايها القائل بحجية بنائهم هل تقول بذلك اي حجية بناء الناس على امر مع استواء دلالة الدليل الشرعي على خلافه ام لا او تقول
متعلقا بمعنى ان ذلك حجة ما لم يدل دليل شرعي على خلافه فان قلت بالاول فنقول لك ما الدليل الدال على حجية بطريق التخيير
اذ الادلة الشرعية عبارة عن الكتاب و السنة و الاجماع و العقل القاطع و لا يفي ما ذكر بدلالة الحجية بالنحو المذكور وان قلت
119 بالثاني فنقول ذلك مسلم حيث لم يرد على خلافه مانع شرعي و لكنه قد ورد و هو الايات الشرعية الناهية عن العمل بالظن
و القول بعدم انصرافها الى صورة تكون بناء العقلاء فيها على اعتبار الظن مما لا اصالة الاطلاق او العموم حيث يثبت
التشكيك و هو غير معلوم و كذا دعوى كونها مخصصة بالمجمل القطعي بحجية جملة من الظنون في الشرع و هي غير معلومة
مفصلة حيث ان المجمل والعام المخصص به غير حجة و ذلك لمعلومية الظنون المعلومة حجيتها فيوخذ بها اخذا بالمتيقن
و يبقى الباقي تحت العموم عملا بقاعدة ما خرج هذا هو غاية احصاء الادلة التي تمسك بها على حجية الظن في
المقام الاول من المقامات الستة و لا شك قد عرفت ان التام منها عندنا هو الثاني اثنان منها احدهما الدليل الرابع
على النهج الذي قررناه و ثانيها الاصل المعروف باصل الاشتغال الذي قد تمسك به السيد لسند الاستاد ره في مقام الاستدلال
و اما المقام الثاني فهو في تحقيق حجية الظن في المسائل الاصولية العلمية اي اصول الفقه اعلم ان مقتضى القاعدة عدم جواز
العمل بالظن فيها لما عرفت سابقا من ان مقتضى الاصل الاصيل الاولي حرمة العمل بالظن مطلقا في اي مورد كان ومن
اي سبب حصل ولاي شيء حصل ما لم يرد دليل وارد عليه و مقامنا هذا مما لم يكن نجد فيه دليلا واردا على الاصل
الاولي بحيث يوجب رفع اليد عنه فيبقى الاصل الاولي سليما عن المعارض وتقع المقام على وجه يتضح به المرام انه لا شك
ان ما دل على حجية الظن في المقام الاول من الحجج المفصلة ليس الا امران احدهما الدليل المعروف بالدليل الرابع و الثاني
اصالة الاشتغال و جريان كل واحد منهما في المقام ممنوع اما الاول فلانك قد عرفت انه مركب من اربع مقدمات
اوليها بقاء التكاليف و ثانيها انسداد باب العلم في اغلب الاحكام و ثالثها دوران الامر بين الاحتمالات المعتبرة
و رابعها قبح الترجيح بلا مرجح و نحن بعد التامل نعلم انه لا يصح جريان شيء من هذه المقدمات هنا ان المقدمة
الاولى لا شك ان دعوى عدم التكليف في مسائل الاصول سخيفة جدا بل نقول انا كما قلنا ببقاء التكاليف
في المقام الاول و اشتراكها كنا الان فيهن فيها كذا نقول بعين ما في هذا المقام بعين ما قلنا في الاول لانه لا فرق
بين مسئلة ماء القليل و مسئلة حجية الاجماع المنقول و نظائرها من المسائل الاصولية في خصوص بقاء التكاليف
بالنسبة الينا و اما المقدمة الثانية و الثالثة فتمنع الاولى ح بعد تسليم الثانية و يمنع الثانية اخرى بعد
تسليم الاولى لانك ان قررت المقدمة الثانية في المقام بعين ما قررت في المقام الاول بمعنى ان نقول
ان باب العلم التفصيلي في اغلب المسائل الاصولية منسد بالنسبة الينا فتسليم المقدمة الثالثة لكن نقول ان
هذا التقرير فاسد قطعا لانا نجد بعد ما اقمنا البرهان القطعي على حجية الظن في الموارد العديدة و اثبات حجية كثير من الظنون فيها
كالظن الحاصل من خبر الواحد و الاجماع المنقول و الشهرة و الاستقراء و عدم العلم بالخلاف و نظائرها انفتح باب
العلم التفصيلي في اغلب المسائل الاصولية اذ ليس معظم مسائلها الا حجية هذه المذكورات و نظائرها من المسائل
الاصولية التي انفتح باب العلم فيها بعد اقامة الدليل الرابع على حجية الظن في موارد الفرع فيما انسد باب العلم فيه من تلك المسائل
باب العلم التفصيلي انما هو اقل قليل كحجية خبر الصحيح مطلقا وان لم يفد الظن و حجية الاستصحاب من باب التعبد
الى غير ذلك مما شذ و ندر و معلوم ان ذلك النادر نظرا الى كونه في غاية الندرة لم يبلغ الى حد لو لم نعمل
بالظن فيه لحصل لنا القطع بالخروج عن الدين و عدم التدين بدين سيد المرسلين و ان قررت المقدمة الثانية
لا بعين ما قررت في المقام الاول بل نقول ان باب العلم التفصيلي في المسائل الاصولية منسد في الجملة ولو بالقياس
الى قليل منها فتسليم المقدمة الثانية لكن يمنع المقدمة الثالثة الحاكمة بتعين العمل بالظن و ابطال ساير الا
حتمالات المتصورة و السند ظاهر لانه لو اقتصر على القدر المعلوم و رجع في الباقي الى ما هو مقتضى الاصل الاولي

الحويجن الدين نظرا الى قلة ما انسد فيه باب العلم غاية القلة مثلا لو فرضنا ان الشخص بعد ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار
الاستصحاب حصل له الظن باعتبار الاستصحاب في الفروع وان لم يعلم لو صف فهذا الشخص ان لم يعتبر بهذا الظن ولا يعمل
بالاستصحاب في موارد الفرع من جهة انسداد سبيله بان مقتضى الاصل الموخوذ من العقل والنقل حرمة العمل بما وراء العلم
ما لم يرد دليل عليه من العقل والنقل لكان في غاية المتانة بلا تامل وريبة فان قلت لو سلمنا عدم جريان الدليل الرابع
في نفس المسائل الاصولية نظرا الى منع جريان بعض مقدماته فانا نقول يمكن لنا اجراؤه في المقام بتقرير اخر وهو انه
لا شك ولا ريب ان الاحكام الاصولية والفروعية بحيثيتها الاجتماعية مع قطع النظر عن كون هذه فروع وتلك اصول احكام
الهية مطلوبة منا على ما نحن المكلفين من الحاضرين والغائبين في شرك في حجية الظن بالنسبة الى الهيئة الاجتماعية بالدليل الرابع
ونقول لا شك في بقاء التكاليف بين هذه الامور المجتمعة وكذا لا شك في انسداد باب العلم بالنسبة الى غالبها او
لا شك ان الامر يدور بين الاحتمالات العشرة التي يكون كلها باطلة الا العمل بالظن ثم ثم تعميم الموارد فرعا كان او اصولا
بالمقدمة الرابعة اي نقول بعد تسليم وجوب العمل بالظن في هذه الجملة لو علمنا بعض الموارد واي فروع دون بعضها
يلزم ترجيح بلا مرجح فيثبت حجية الظن في الاصولية وهو المطلوب قلنا لو سلمنا جريان المقدمات الثلثة على هذا
الفرض فلا نم جريان المقدمة الرابعة لوجود المرجح الدال على تعين العمل بالظن في موارد الفرع فقط وتوضيح ذلك انه
لا شك في تطرق الاحتمالات العديدة في المقام الاول ان نعمل بالظن في سلسلة مسائل الاصولية فقط ولا نعمل
في الفروع راسا الثاني عكس الاول الثالث ان نعمل به في موارد الفرع كلها مع العمل به في بعض موارد الاصول الرابعة
عكس الثالث الخامس ان نعمل في السلسلتين بان نعمل به في بعض موارد الفروع لا في كلها وكذا الكلام في الاصول وانت
خبير بان هذه الاحتمالات كلها مستغنية في المقام بالاجماع القاطع الا الاحتمالين احدهما الثانية التي ذهب اليها
المعظم والاخر الثالثة التي ذهب اليها الاخرون وانت خبير بان القدر المتيقن بين القولين هو العمل في الفروع
كلها مع كون الحاق بعض موارد الاصول بالفروع محل الشك فيحتاج الحاق المشكوك بالمتيقن الى دليل واني لنا باثبات
ذلك الدليل فان قلت يمكن اثبات حجية الظن في المقام تمسكا بكون الظن في الاصول مستلزما للظن في الفروع
الذي ثبت حجيته بالدليل الرابع وتوضيح ذلك يستدعى بسط الكلام في المقام فنقول لا شك انكم معترفون بحجية الظن
في الفروع بما تمسكتم به فيها من الدليل الرابع وكذا لا شك في انا اذا ظننا بحجية الاستصحاب الغير المقيد بالوصف حصل
من ذلك الظن الظن بالحكم الفرعي بطريق الاستلزام وامثلته غير نادرة في عالم التكليف منها مسئلة المسافر الذي
ادرك وقت صلوة الظهر في الحضر ثم دخل في البلد مع بقاء الوقت فهذا الشخص يمكنه ان يقصر الصلوة في الحضر
مدعيا ان ملاحظة قوله عليه السلام لا تنقض اليقين الخ قد افاد الظن باعتبار الحالة السابقة وظاهر ان هذا الظن مستلزم للظن
بالحكم الفرعي اي وجوب قصر الصلوة المذكورة فلزوم العمل بالظن في الاصول ليس في الحقيقة الا عين لزوم العمل
بالظن في الفروع فالمال الى العمل بالظن فيها ليس الا الدليل الرابع على حجية الظن في الفروع قلت ايها الاخ الاعز
ما اردت بذلك الاستلزام ان اردت به ان الظن في الاصول مستلزم للظن بالحكم الظاهري وان كان في ذلك
الحكم بالنظر الى الواقع موهوما كان يحكم ببقاء طهارة الثوب تمسكا بالاستصحاب وان كانت تلك الطهارة المستمرة
بالنظر الى الواقع موهوما عند المكلف فنسلم الاستلزام لكن نمنع كون مفاد الدليل حجية الظن مطلقا وان كان متعلقه
هو الحكم الظاهري بل لا يخفى على المتامل في الدليل الرابع ان مفاده ليس الا حجية الظن المتعلق بالحكم الواقعي
النفس الامري وان اردت به ان الظن في الاصول مستلزم للظن بالحكم الواقعي فنمنع الاستلزام قطعا لان
تسليم ذلك يتوقف على اثبات الملازمة والتلازم بين الظن بالحكم الظاهري والظن بالحكم الواقعي والحال
ان تلك الملازمة ممنوعة بل النسبة بينهما عموم من وجه اذ ربما يحصل الظن بالحكم الواقعي مع الشك بالحكم الظاهري
كما لو حصل الظن بالحكم الواقعي من الاسباب المشكوك اعتبارها نوعا كالظن الشهرة فان الشك في اعتباره

السبب يوجب الشك بكون مفاده حكما ظاهريا بل نقول قد يجمع بالظن بالحكم الواقعي مع القطع بعدم كون مفاد ذلك الظن
حكما ظاهريا كالظن القياسي هذا بيان مادة الافتراق من جانب الظن بالحكم الواقعي واما بيان الافتراق من جانب الظن بالحكم
الظاهري فمامر من مثال الطهارة المستصحبة ومادة الاجتماع فيما اذا حصل الظن بالحكم الواقعي من الاسباب المظنونة اعتبارها
كالو حصل الظن بالحكم الواقعي من الخبر الصحيح مثلا واذا كان الامر في المقام كذلك فاني لك باثبات مدعاك فان قلت يمكن للمستدل
ان يستدل على مراده بتقرير اخر ويقول بان الواجب القطع بالتكليف في سلسلة المظنونات الاصولية ولا شك ان مقتضى
الدليل الرابع لزوم العمل بالظن في تلك السلسلة قلت ان اريد بالقطع بالتكليف القطع بالنسبة الى المظنونات كما
في نفس المسائل الاصولية مع قطع النظر عن الظنون المتعلقة بها بالاحكام الظاهرية الفرعية المسببة عن الظنون المتعلقة
بالمسائل الاصولية فالجواب ظاهر لان هذا ليس في الحقيقة الا التقرير الاول الذي قد ظهر لك فيه الجواب عنه بان ما انسد
باب العلم من المسائل في غاية القلة فكيف يمكن دعوى حصول القطع بالتكليف بالنسبة الى تلك الموارد النادرة
فان قلت سلمنا ان ما انسد فيه باب العلم من المسائل الاصولية وان كان قليلا بحسب النوع لكنه كثير بحسب الموارد الشخصية
مثلا حجية الاستصحاب الغير المقيد للوصف وان كان بحسب النوع مسئلة واحدة لكن موارده في الوقايع
كثيرة فيمكن للمستدل ان يقول ان بعضا من الموارد الاستصحابية يقطع باعتباره عند الشارع قلت فساد هذا
الكلام في غاية الظهور لان الاستصحاب الغير المقيد للوصف نوع واحد من الادلة الشرعية فهو من حيث انه نوع
واحد من انواع الادلة اما معتبر عند الشارع او غير معتبر فالقول باعتبار بعض افراد النوع دون بعض
في غاية السقوط وان اريد بذلك القطع القطع بالنظر الى الظنون المتعلقة بالاحكام الظاهرية الناشئة
من الظن في المسائل الاصولية فنقول الظن الظاهري اما ان يكون مقارنا للظن الواقعي ام لا وعلى الثاني فاما
ان يكون ما هو مظنون ظاهرا موهوما بالنظر الى الواقع او يكون مشكوكا بالنظر اليه فان كان الاول فنحن نسلم
بلزوم العمل بالظن فيه نظرا الى كون الدليل الرابع دالا على لزوم العمل بالظن الواقعي لكن قد عرفت ان الظن
الظاهري غير ملازم للظن الواقعي بل النسبة بينهما عموم من وجه كما بيناه قبيل هذا وان كان الثاني فمفاده
اظهر من الشمس وابين من الامس لان الموهومات بما هي موهومات كيف يمكن حصول القطع بكون بعضها
مطابقا للواقع مع انه مستلزم للجمع بين الاعتقاد بالايجاب الكلي ورفعه وان كان الثالث فهو وان لم يكن
كالثاني في الاستحالة لكن دعوى حصول القطع بكون بعض المشكوكات مطابقا للواقع اول الدعوى واما الثاني
اي اصالة الاشتغال فاعلم ان التمسك بها في حجية الظن في الاصول في غاية الاشكال بل الا وجه له لانك قد
عرفت من تضاعيف ما ذكرنا ان مجرى اصالة الاشتغال ليس الا فيما احتمل الوجوب مع عدم الحرمة وفيما احتمل الحرمة
مع عدم الوجوب ومقامنا ليس منها لانه ما في مسئلة قد انسد فيها باب العلم الا وقد دار الامر فيها بين المحذورين
مثلا العمل بالاستصحاب الغير المقيد بالوصف اما واجب في الواقع ام حرام وكذا الخبر الصحيح الغير المقيد
وامثالها ومعلوم ان مقتضى اصالة الاشتغال في المقام ليس الا الجمع بين الاحتمالين المحال بالبديهة فالتمسك
بها عند التامل كما ترى ثم اعلم انه قد يتمسك في حجية الظن في الاصول بالقياس بالطريق الاولى وتقريره انه
لا ريب ان الاحكام الفروعية العملية كلها متاصلات والاحكام الاصولية كلها تبعيات وبعبارة اخرى المسائل
الاصولية ليست في انفسها الا مقدمة للمسائل الفروعية بلا تامل وريبة ضرورة انه لو كانت المطالب الفرعية
كلها معلومة لنا لما احتجنا الى ان ننظر الى ان الخبر الواحد حجة ام لا او الشهرة حجة ام لا او الاجماع المنقول حجة
ام لا الى غير ذلك من المسائل الاصولية المقدمة فاذا اثبت حجية الظن في ذي المقدمة وجب حجيته في المقدمة
بالطريق الاولى والجواب عن هذا التمسك في غاية الظهور اما اولا فنمنع الاولوية واما ثانيا فلان هذه الاولوية
على تقدير تسليمها اولوية اعتبارية غايتها افادة الظن ومسئلة حجية الظن وعدمها في المقام مسئلة اصولية

ملية لا يعتبر فيها الظن لما حققنا من عدم اعتبار الظن فيها في المقام الثاني مضافا الى ان هذا الاستدلال لا اثبات حجية الظن
بالظن المستلزم للدور الظاهر فساده عقلا اما المقام الثالث ففي حجية الظن وعدمها في الموضوعات المستنبطة وتحقيق
المقام يستدعى ولا بيان ما هو المراد من الموضوعات المستنبطة مع اشارة اجمالية الى الفرق بينها وبين الموضوعات
الصرفة فنقول ان الموضوعات المستنبطة عبارة عن الفاظ الكتاب والسنة بحيث يكون لها دخل في استنباط الاحكام
الالهية واما الموضوعات الصرفة كما سيجئ تفصيلها فهي عبارة عن المصاديق الجزئية المندرجة تحت الكليات التي يتعلق
بها الاحكام الشرعية مثلا لو قال الشارع يجب الوضوء بالماء المطلق فتحقيق ان لفظ الماء المطلق لاي شيء وضع وتحقيق
انه ما وضع هذا اللفظ ما دام مرجعه الى الموضوعات المستنبطة واما التشخيص ان هذا الماء المشار اليه بالاشارة الحسية
هل هو ماء مطلق متحقق ان لفظ الماء المطلق ام لا فمرجعه الى الموضوعات الصرفة فالتحقيق في الاول ليس الا وظيفة
المجتهد واما التشخيص في الثاني فالمجتهد والمقلد بالنسبة اليه سيان بل يجب على كل واحد منها التشخيص في الموضوعات
الصرفة حيث حصل الاحتياج اليه وليس المقام مقام يجب فيه التقليد والفرق المقابين ظاهر لان شان المجتهد ليس
الا بيان الاحكام الكلية من غير ان يكون له مدخلية في تشخيص الجزئيات فالمجتهد بعد حكمه بان ماء الورد مما لا يجوز الوضوء
به لو قال بان هذا ماء الورد فلا يجب اتباعه في الثاني كما يجب تقليده في الاول بل قوله في الثاني لا يسمع اذ الشرع بل هو
في الثاني كاحد المقلدين بلا تامل وريبة اذا عرفت هذا فاعلم انه قد اختلف العلماء في حجية الظن في الموضوعات المستنبطة
على قولين فذهب المعظم الى الحجية والاخرون الى عدمها ومنهم السيد السند استاد الاستاد ابع الله مقامهما
وان كان الاستاد كاستاده في سالف الزمان قال الاستاد دام ظله تنقيحا لمحل البحث والنزاع اعلم ان الظنون التي يعلم
التمسك بها في الموضوعات المستنبطة قسمان قسم منها ظنون مخصوصة مقطوع اعتبارها عند الكل اما لما كالظن الحاصل
من نقل نقلة اللغة كالخليل والجوهري وابن زهرة ونحوهم من اهل الخبرة وكذا الظن المستفاد من الامارات الكاشفة
عن الوضع المثبتة للموضوعات اللغوية كالتبادر وعدم صحة السلب ونظائرهما من العلائم وكذا الظن الحاصل
من الاصول الاعتبارية كاصالة عدم النقل وعدم القرينة واصالة تاخر الحادث الى غير ذلك من الاصول الاعتبارية
التي تسند بها في مباحث الالفاظ فهذه الظنون ليست حجيتها من محل البحث قديما وحديثا وانما النزاع في قسم
اخر منها كالظن الحاصل من قول بعض العلماء الذي لم يكن من اهل الخبرة كما لو حصل اصحاب الشيخ الطوسي في
اول كتابه التهذيب باب الطهور معناه لغة طاهر بنفسه ومطهر لغيره الظن بالوضع وكذا الظن الحاصل من
قول الاكثر بان صيغة الامر اصل افعل حقيقة في الوجوب وامثالها فمن قال بعدم حجية الظن من حيث هو الخ الجبر
هذا القسم من الظن في المقام ومن قال بحجيته من حيث هو ظن كان هذا القسم من الظن المعتبر عنده ولكن المعتبر
هو الحجية لوجوه اولها انه لا شك ولا شبهة ان الظن في الموضوعات المستنبطة مستلزم للظن بالحكم الالهي الواقعي
ضرورة انه لو قال الشارع الماء المستعمل في الحدث الاكبر طهور فلا شك ان الظن بكون الطهور موضوعا
للطاهر بنفسه والمطهر لغيره يوجب الظن بالحكم الواقعي فصار الظن في الموضوعات المستنبطة في كونه مستلزما للظن
بالحكم الفرعي كسائر الاسباب المورثة للظن في موارد الفرع كالشهرة والاجماع المنقول والاجماع الكلي ونظائرها
من الاسباب دونه ترجيح بلا مرجح فكما تمسكتم في تقرير الدليل الرابع في تعميم الاسباب من المظنونة والمشكوكة
والموهومة بالمقدمة الرابعة كذا نحن نتمسك ايضا بتلك المقدمة بلا تامل وريبة مع انه يمكن القول بانه لو عمل
بالشهرة ونحوها من الاسباب الموهومة ولم يعمل بهذا السبب لزم ترجيح المرجوح على الراجح لانا نرى بالحس والعيان
ان كثيرا من علمائنا الاعيان من المتقدمين والمتاخرين كابن ادريس وابن زهرة والسيد المرتضى قد عملوا
في موارد الفرع بالظن المسبب من الظن في الموضوعات المستنبطة والحال انهم لم يعملوا بمثل الشهرة وغيرها
اصلا واذا كان الامر كذلك فنقول ايها الاخ العزيز الذي عمل بالشهرة وفتوى الفقيه ونظائرهما من الاسباب

في غاية الوهم اي شيء دلك على اعتبار هذه الاسباب وبم تمسكت الى لزوم التعميم في هذه الاسباب والى عدم
جواز العمل بهذا السبب فان دل على اعتبار الشهرة ونحوها تعميما للاسباب من المقدمة الرابعة وهو دال على اعتبار
هذا السبب كما ذكرنا فتدبر فان قلت يمكن الخصم ان يقول انه لا يجوز العمل بالظن الحاصل المسبب من الظن في الموضوعات
المستنبطة وموارد الاصول العملية واصول الدين لاصالة حرمة العمل بالظن مع عدم الدليل الوارد على الاصل وتتم
عدم حجيته في الفرع بالاجماع المركب لانه كل من قال بحجيته قال بها في جميع المقامات اصولا كان او فرعا ومن لم يقل
بها لم يقل اصلا قلت نحن نقول ايضا انه يلزم العمل به في موارد الفرع بالدليل الذي سمعت تقريره انفا
ثم حجيته في موارد الاصول بالاجماع المركب فنطالبهم من الاجماعات المركبات والمرجح معنا الا معكم اما اولا فلان الاجماع
مثبت واجماعكم ناف والمثبت مقدم على النافي واما ثانيا فلان دليلكم الدال على اثبات المدعى في احد شطري الاجماع
ليس الا الاصل الدال على التحريم تعليقا ودليلنا الدال على اثبات المدعى في احد شطري الاجماع المركب دليل قطعي
فان قلت اجماعنا المركب موافق للاصل الاولي الدال على حرمة العمل بالظن فالمرجح معنا قلت اني مقاومة
الاصل في مقابل الدليل القطعي مضافا الى دعوى عدم ثبوت الاجماع المركب في المقام لوجود بعض العلماء
العامل بالظن المذكور في موارد الفرع دون ساير الموارد ثم قال دام ظله ان التحقيق مقتضاه حجية الظن المسبب
من حجية الظن في الموضوعات المستنبطة بالنسبة الى موارد الاصول ايضا مطلقا اصول فقه عملية كان او دينا
وان كان الدليل المذكور لا يشمل موارد الاصول بل يكون اخص من المدعى اي حجية هذا السبب في جميع الموارد
يمكن اخصية الدليل الخاص لا يستلزم عدم وجود دليل واف بالمدعى وسيظهر لك ان الوجه الثاني واف
بتمام المدعى ثانيها بناء العرف في حجية الظن في الموضوعات المستنبطة وتقريره يستدعى ترتيب صغرى وكبرى
تقرير الصغرى انه لا شك ولا ريب ان بناء اهل العرف قاطبة على اعتبار الظن في الموضوعات المستنبطة
اي يحملون الالفاظ المجردة من القراين على ما يظهر عندهم من المعاني سواء كان ذلك الحمل مسببا من العلم
بالوضع مع ظهور عدم القرينة او من الظن بالوضع مع ظهور العدم وهذا مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه
واما تقرير الكبرى فنقول ان بناء العرف اما ان يكون حجة شرعية ام لا فان كان الاول ثبت المدعى وان كان
الثاني يلزم احد الامرين اما عدم تلفظ المعصوم بالالفاظ والعبارات الظاهرة في معان مخصوصة عند
المخاطبين واما التلفظ بها مع وجوب بيان طريقة في الالفاظ الصادرة للمخاطبين المغايرة لطريقة اهل
العرف والعادة لكن اللازم بكلا شقيه فاسد فالمقدم مثله فظهر من هذا ان بناء العقلاء والعرف حجة معتبرة
شرعية ويدل على ذلك الشايع جملة من الايات والاخبار الدالة على ان بناء الرسل في المكالمات والمخاطبات
على وفق ما يقتضيه اهل العرف والعادة بلا تامل وريبة فتدبر وتاملها ثالثها ما تمسك به بعض العلماء
في المقام وتقريره انه لا شك ولا ريب ان تحقيق حال الموضوعات المستنبطة من حيث حجية الظن وعدمها
وكذا سائر احكامها ليس مقصودا بالذات بل يكون مقصودا بالتبع ومقدمة لتحصيل احكام الفروع
واذا كان الظن في ذي المقدمة حجة يكون في المقدمة حجة بالطريق الاولى وبعبارة اخرى انه اذا صار الظن في الاصل
حجة يكون في الفرع حجة بالاولوية وفيه نظر اما اولا فنمنع الاولوية واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من هذه
الاولوية الظن واثبات حجية الظن بالظن مما لا يخفى فساده واما المقام الرابع ففي تحقيق حجية الظن وعدمها
في الموضوعات الصرفة كما اشرنا الى تفسيرها سابقا عبارة عن المصاديق الخارجية المندرجة تحت المفاهيم
الكلية التي يتعلق بها الاحكام الالهية ثم اختلف العلماء في ان الظن هل يكون حجة فيها ام لا على قولين فقيل
بعدم الحجية وعليه معظم اصحابنا وقيل بالحجية وعليه بعض المحققين قال الاستاد دام ظله العالي الشريف
ان مقتضى التحقيق ما ذهب اليه المعظم من عدم اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة لكن تحقيق ذلك يستدعى

سطا فى الكلام فنقول ان المقام يحتمل الى صور الاولى ان يحصل الظن مع كون هذا الظن موافقا للاصل فى ذلك المقام كما لو حصل الظن بكون هذا الثوب طاهرا بعد العلم بكونه طاهرا فى الزمان السابق يعنى انك كنت قاطعا بطهارة امس لكن زال القطع الباقى بسبب الحوادث الخارجية بحيث يحتمل نجاسة اليوم احتمالا موهوما ولا شك ان الظن بطهارته موافقة للاصل فى المقام استصحاب الطهارة وكذا لو حصل الظن بكون هذا الماء نجسا بعد القطع بنجاسته فى الزمان السابق الثانية ان يحصل الظن فى الموضوع الصرفى فى مقام مع كون هذا الظن موافقا للاصل فى ذلك المقام كما لو حصل الظن بكون هذا الثوب عدم وجدان اصل فى المقام حتى يلاحظ موافقة الظن او مخالفته له كما فى الحل الوضعى المصداقى الذى يكون من باب اشتباه الواجب بالحرام كاشتباه المرأة المنذورة وطيها فى كل يوم مثلا بالمرأة الاجنبية فالظن بان هذه المرأة بخصوصها هى المنذورة دون غيرها ظن فى الموضوع الصرفى مع فقدان اصل فى المقام لدوران الامر بين المحذورين اى الوجوب والتحريم بالنسبة الى كل واحدة واحدة من المشتبهين ولا شك ان الوجوب والحرمة كلاهما مخالفان للاصل الثالثة ان يحصل الظن فى الموضوع الصرفى فى مقام مع كونه مخالفا للاصل فى ذلك المقام مع وجود دليل خاص على اعتبار ذلك الظن فى ذلك المقام الخاص ومن امثلته الظن بكون هذا الشخص مجتهدا كما سيجئ تحقيقه بعيد هذا الرابعة ان يحصل الظن فى الموضوع الصرفى فى مقام مع كونه مخالفا للاصل فى ذلك المقام وعدم وجدان دليل خاص على اعتبار ذلك الظن كالظن بحسب الطريق مثلا او غلب على الظن نجاسته المخالف للاصل لاصالة الطهارة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يتصور النزاع الا فى الصورة الرابعة اما الاولى فلان الظن فيها اما حجة او ليس بحجة وعلى الثانى فالاصل هو الدليل والظن تؤيد وعلى الاول يحقق دليلان لا انطباقهما تلقاء واما الصورة الثانية فلان الظن لا بد وان يكون حجة فيها حتى عند منكريه من الطرفين لجريان الدليل الرابع فى خصوص هذه الصورة لان الاحتمالات المتصورة هنا لا يخلو عن ستة الاولى الحكم بتحصيل العلم التفصيلى الثانية الجمع بين المشتبهين الثالثة طرحهما الرابعة التخيير بينهما الخامسة المصير الى الموهوم السادسة المصير الى المظنون لا سبيل الى غير الاخيرة اما الاولى فلاستلزامها التكليف بما لا يطاق القبيح على الحكم على الاطلاق واما الثانية فلاستلزامه ارتكاب الحرام قطعا واما الثالثة فلاستلزامه ترك الواجب قطعا لثبوت التكليف بتلك حرمتها والحاصل ان هذا الترك وذلك الارتكاب مستلزم للمخالفة القطعية بلا تامل وريبة واما الرابعة فلاستلزامه التسوية بين الراجح والمرجوح الظاهر فسادها عقلا واما الخامسة فلقبح ترجيح المرجوح على الراجح فتعينت الاخيرة وهو المطلوب واما الثالثة فلما نظر الى الدليل الخاص الموجود فى المقام ومن امثلته تحصيل من يجب عليه التقليد معرفة المجتهد وتوضيح المسئلة انه قد وقع الخلاف فى المسئلة فقيل بلزوم تحصيل العلم بكون هذا الشخص مجتهدا فلو اكتفى بالظن وقلد المجتهد المظنون لم يبرأ ذمته من التقليد لاشتغال ذمته بتقليد المجتهد الواقعى ومعلوم ان ذلك الاشتغال لا يرتفع الا بتقليد المجتهد المعلوم اجتهاده وقيل ان كان تحصيل العلم ممكنا بدون العسر والحرج فالعلم متعين والا اى وان لم يكن ممكنا اصلا او كان مع العسر والحرج فالظن كاف اما فى الصورة الاولى فلقبح التكليف بما لا يطاق واما فى الصورة الثانية فلكونه مستلزما لاختلال نظام العالم ان كل المقلدين مامورا ابدا لان العسر والحرج وان كان بالنسبة الى كل واحد واحد غير موجب للاختلال لكن لا شك فى لزوم الاختلال لكن يوشك فى لزوم الاختلال المنفى عقلا ونقلا بعد ملاحظة كون الكل مامورا بتحصيل العلم باجتهاد المجتهد وهذا القول هو المختار فى المقام فالظن بكون هذا الرجل مجتهدا وان كان فى الموضوع الصرفى لكن قد صار معتبرا نظرا الى ما ذكرنا من لزوم المفسدة فتعين كون محل النزاع منحصرا فى الصورة الاخيرة لا يقال عليك ان النزاع فى حجية الظن فى الموضوعات الصرفة وعدم حجيته ليس الا بحسب نفى القاعدة مع قطع النظر عن خصوص الموارد فمن قال بعدم الحجية لم يقل بعدمها حتى فى صورة يقتضى فيها دليل خاص على اعتبار الظن فيها كما عرفت هذا مما ذكرنا انفا وكذا من قال بالحجية لا يقول بها مطلقا حتى فى صورة يوجب فيها دليل خاص على اعتبار الاصل فيها بل فى هذه الصورة لم يراع الا الاصل ومثالها حصول الظن بان هذا اليوم ليس من اخر رمضان بل كان اول الشوال

122

ولا اشكال ان ملاحظة نفس القاعدة فى هذه الصورة ليس حاكمة الا بوجوب الصوم فى الاول ووجوب الافطار وحرمة الصوم فى الثانى ومع ذلك قد روعى الاصل فى المقام عند القائلين بالحجية نظرا الى ورود دليل خاص على مراعات الاصل فهو قوله صم للرؤية وافطر للرؤية فالنزاع ليس الا فى المقام لا يوجد فيه دليل خاص على مراعات الاصل ولا على مراعات الظن فيظهر الثمرة فى موارد كثيرة منها ماء الحمام وهو الماء المنفصل عن المغتسلين فيه الذى لا يبلغ الكثرة حال المقدمات فانه لا ريب فى حصول الظن بنجاسته نظرا الى مباشرة اكثر الناس لرمع النجاسة مع ان الاصل مقتضاه هنا ليس الا الطهارة ومنها طين الطريق اذا غلب على الظن نجاسته ومنها ما اذا امارات احد الجهات مظنونة فى صورة اشتباه القبلة ومنها الشبهة المحصورة اذا حصل الظن بان هذا الحلال غير ذلك من الامثلة المذكورة فى التمهيد وغيره من الكتب الاصولية ثم قال دام ظله الشريف انه لا تنافى عدم حجية الظن فى الموضوعات الصرفة بمعنى اصليين معتبرين فى البين الاول الاصل الاصيل الاولى الدال على حرمة العمل بالظن الذى استفاده ماخوذ من العقل والنقل الثانى فى المقامات التى تكون الظن فى الموضوعات الصرفة فيها مقابلة ولا شك ان هذين الاصليين المعتبران عند الفريقين مالم يرد دليل وارد عليها وحيث لم يوجد دليل على اعتبار الظن فالمرجع ليس الا الاصل فثبت بالدليل ضرورة ان عدم الدليل على اعتبار هذا الظن يكفى فى عدم حجيته لان عدم الدليل دليل على العدم والى ذلك باشارة فان قلت يمكن للخصم ان يستدل على اثبات مرامه فى المقام بامور الاول ان يقال انه لو لم نعول بهذه الظنون الكثيرة المخالفة للاصول لكثرة رفع اليد منها بالمرة للزم المخالفة القطعية للقطع الاجمالى بان بعضا من هذه الظنون مطابق للواقع بحيث لو رفضنا اليد عنها حصل العلم بارتكاب بعض المحرمات النفس الامرية وترك بعض الواجبات الواقعية فلا بد من العمل بها اما بالكل او ببعض دون بعض لكن الاول متعين دون الثانى لقبح الترجيح بلا مرجح فثبت حجية الظن فى الموضوعات الصرفة بتمامها وهو المطلوب الثانى ان يقال انه لا شك ان الاحكام الالهية الفرعية كلياتها وجزئياتها باسرها احكام يجب علينا اخذها وعدم التفرقة بين الحكم للكليات والجزئيات لا ريب ايضا ان باب العلم فى الاغلب منسد بحيث لو لم نعول بالظن فيه للزم الخروج عن الدين لما تقرر وحقق فى تقرير الدليل الرابع فى المقام الاول فاذا لا مفر عن العمل بالظن فيه فالعمل به فى بعض الموارد دون بعض ترجيح بلا مرجح لا يقال ان المرجح موجود هنا وهو كون العمل بالظن فى الاحكام الكلية هو القدر المتيقن فى البين لانا نقول ان القدر المتيقن هنا فى الحال ان اقوال العلماء فى حجية الظن وعدمها بالنسبة الى المقام الاول وهذا المقام ثلثة قيل بلزوم العمل بالظن فى المقام الاول فقط كما عليه الاكثر وقيل بلزوم العمل به فيهما معا وقيل بلزوم العمل بالظن فى هذا المقام دون المقام الاول كبعض القدماء القائلين بحرمة العمل بالظن فى الاحكام الفرعية مع العمل به فى الموضوعات الصرفة ولا شك ان ملاحظة قول الثالث مانعة للقدر المتيقن كما لا يخفى الثالث منها ان الظاهر والمتبادر من الخطابات الدالة على التكاليف نحو قوله الملاقى للنجس نجس وكذا قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ليس الا مقالة الدخول بحسب الاعتقاد ظنا كان او قطعا لان التقييد بالقطع خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل فالظن بدخول الوقت لا بد الاتباع نظرا الى كلام المولى فكلما ظن بدخول الوقت يترتب صغرى وكبرى ونقول الوقت الفلانى قد دخل وكلما كان كذلك يجب فعل كذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فبمقتضى الفهم العرفى بالنسبة الى استفادة من كلام المولى قلت الجواب عن الكل ظاهر اما عن الاول فلانا نمنع اعتبار العمل الاجمالى فى الجزئيات بل نقول لا بعد فى الموارد الجزئيات التحصيل العلم التفصيلى بثبوت التكليف وثانيا انا لو سلمنا لزوم المخالفة القطعية على تقدير رفع اليد عن الظنون بالمرة فنقول ما الدليل على ان كل مخالفة قطعية مضرة وكيف يكون تلك المخالفة مضرة مع ان اكثر على عدم اعتبار هذا الظن الذى نقول بانه لو لم يعمل به لزم المخالفة القطعية والى ذلك باشارات مضرتها فاما عن الثانى فان القدر المتيقن فى المقام موجود ومنكم مردود لانه محل اتفاق العلماء بالظن فى الموضوعات الصرفة مع عدم العمل به فى موارد الفرع غير مضر لانهم نظرا الى قرب عهدهم بالنسبة الى زمان المعصوم وتمكنهم من تحصيل القرائن العلمية لم يحتاجوا الى العمل بالظن فى موارد الفرع لكانوا حاكمين بحرمة العمل بالظن فى تلك الموارد مستدلين بان انفتاح باب العلم فيها بالنسبة الى الاحكام الفرعية مما انفتح فيه باب العلم بالنسبة اليها

وكلما كان كذلك فالعمل بالظن حرام اما الصغرى فلما عرفت واما الكبرى فلاصالة حرمة العمل بالظن مالم يرد دليل على لزوم العمل به وحيث ان انفتاح باب العلم فى اغلب الاحكام يكون الاصل سليما عن المعارض وثبت ضعيف بان حالنا ليس كحالهم حالنا تراخى عن انسداد باب العلم فى اغلب الاحكام بالقياس الينا فوجب الفرق بيننا وبينهم ليس الا فى التبديل الصغرى لان صغرى قياسنا ان باب العلم فى الاغلب منسد وكلما كان كذلك فلا محيص عن العمل بالظن ومن القياس الذى من البيان انه لو كان حالهم كحالنا لعملوا بالظن فى موارد الفرع حذرا من المحذور السابقة فيما ذكرنا لم يوجب احد ان يعمل بالموضوعات الصرفة ولم يعمل ببعض موارد الفرع فالمجرد دعوى ثبوت القدر المتيقن فى البين وهو المطلوب واما عن الثالث فاولا نمنع الصغرى لان التبادر الذى ادعيته فى المقام بل نقول ان المتبادر من الالفاظ ليس الا المعانى النفس الامرية من غير ان يكون لاعتقاد المخاطب دخل فى المقام بل لا تبادر من الالفاظ الا المعانى النفس الامرية وثانيا لو سلمنا عدم التبادر الذى ادعيتم فى المقام فنمنع تبادر ما ادعيتم بعد افادة الخطاب محله فى القدر المتيقن من ارتفاع الاصل ليس الا فى صورة تقطع بوجود رافع له دون صورة الشك فى وجود الرافع فالاصل يبقى بحاله وثالثا ان دليلك اخص من المدعى اذ ربما مقام لا يكون الدليل له فيه الا الامور اللبية كالاجماع الذى لا يكون له اطلاق او عموم حتى يتمسك به فى اثبات المرام ثم تنبيهات الاول ان المواضع التى يكون الظن فيها حجة من الموضوعات الصرفة وعمل به الكل حتى من لم يقل بحجية الظن فى الموضوعات الصرفة الظن بصدق صدور الاخبار الاحادية عن المعصوم توضيح ذلك انه لا شك ولا ريب انه لو قال المولى يجب اتباع السنة سواء كانت قولا او فعلا او تقريرا فى لو اخبر عدل بان المعصوم قال اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ الا ما غير لونه او طعمه او ريحه لحصل الظن بان هذا الكلام والسنة فهنا امران الاول ان السنة لا تحتمل وضع ما المراد منه الا الاطلاق والثانى ان هذا الكلام هل هو سنة ام ليس بسنة فالظن فى الاول اى الظن بان السنة وضعت لكذا بعد من الظن فى الموضوعات المستنبطة وفى الثانى من الموضوعات الصرفة وهذا الظن والعمل به عند من لم يقل بحجية الظن والموضوعات الصرفة بحجية القاعدة المستند اليه دليل خاص فى المقام لا بالنسبة الى كل واحد واحد من الاخبار الاحادية بل بالنسبة الى الهيئة الاجتماعية وتقريره انه لا شك ولا ريب ان اغلب الاحكام الالهية الفرعية مما انسد فيه باب العلم ولا شك ان اغلبها من ذلك لا يتم الا باخبار الاحاد فلو لم يعمل بالظن بصدق صدورها بالكلية لرفعنا اليد عنها بالمرة والمنع بالمرة من الاخبار والاحاد يقطع بصدق صدورها للزم هدم الشريعة الغراء بالبديهة فتدبر الثانية فى تحقيق الظنون الرجالية واثبات حجيتها فيجب هنا العلم بامرين الاول كون هذه الظنون من الموضوعات الصرفة لانه لا شك انه لو زكى احد من الكشى والنجاشى بان فلانا ثقة وعدل لحصل الظن بكون هذا الراوى عدلا ومظاهر كون هذا الظن من الظن فى الموضوعات الصرفة الثانى ان هذا الظن ايضا معتبر عند ما اعتبر القائلين بعدم حجية الظن فى الموضوعات الصرفة والوجه انه لا شك ان الظن بكون الراوى ثقة مستلزم للظن بصدق صدور خبره عن المعصوم ولا ريب ان الظن بالصدق ايضا مستلزم للظن بالحكم الالهى الواقعى الذى ثبت حجيته بالدليل الرابع الذى قدم تقريره مرارا فالظنون الرجالية ليس الا لاستلزامها بالحكم الفرعى الالهى الواقعى ومما يناسب ذكره هنا انه هل يصح الاكتفاء بتصحيح الغير ام لا قيل بالاول وقيل بالثانى والحق التفصيل وتقريره ان عدم الاكتفاء ولزوم الرجوع الى الكتب الرجالية اما ممكن للمجتهد من غير اداء الى العسر والمشقة ام لا وعلى الثانى اما ان يكون ذلك العسر مؤديا الى تعطيل الاحكام ام لا وعلى الاول لا يصح الاكتفاء لاصالة حرمة العمل بالظن خرج من تحتها فى المقام الظن الحاصل بعد الفحص وعلى الثانى يجب الاكتفاء للزوم العسر المنفى فى الشريعة السمحة السهلة وعلى الثالث يجوز الاكتفاء كما لا يخفى فتدبر وانتقل الثالثة

المقام الخامس فى تحقيق ان الظن هل هو حجة فى المسائل التى يشتبه حالها عند الانظار من كونها اصولية كلامية او كلامية اعتقادية او فقهية غير كالمسائل المسطورة فى مباحث الاجتهاد والتقليد كجواز عمل المتجزى بظنه وعدمه وجواز تقليد الميت بدوا او استدامة وعدمه ولزوم تقليد الاعلم اذا دار الامر بينه وبين العالم وعدمه الى غير ذلك من المسائل التى تلك المباحث وتحقيق المقام يستدعى التكلم فى مقامات الاول فى تميز حالها وبيان كونها من المسائل

123

الاصولية او غيرها الثانى فى تحقيق ان الظن هل هو حجة فيها ام لا الثالث فى انها هل تكون اجتهادية ام يكفى فيها التقليد اما المحقق فى المقام الاول فهو ان يقال انه لا شك ولا ريب فى فساد كونها من المسائل الكلامية ان كتب ما وقع بموضوع علم الكلام وماهو المقصود من ماخذه كما هو ظهور ذلك الفساد عدم تعرض احد من اهل الكلام لهذه المباحث فى واحد من الكتب الكلامية لهذه المباحث وانما الجهة فيها من جهة كونها اصولية او فرعية فمنهم من قال بكونها من الفروع تمسكا بتعرض الفقهاء الاحوالها فى كتبهم الفقهية واستشهد بان هذا التمسك فى غاية الوهن والركاكة اذ مجرد التدوين فى تلك الكتب الفقهية لا يصير دليلا على كون المسئلة فقهية كما ان مجرد تدوين مسئلة فى الاصول لا يورث كونها اصولية الا ترى ان مباحث الالفاظ ككون الامر حقيقة فى الوجوب والنهى حقيقة فى التحريم قد ذكرت فى الكتب الاصولية مع انها ليست من المسائل الاصولية قطعا ومنهم من قال بكونها من المسائل الاصولية وهذا القول هو المعتمد لان المسائل الفقهية كما اشرنا الى تحقيقها فى اول الكتاب عبارة عن الاعراض والاحوال العارضة للافعال الخارجية الظاهرية للعباد كالصلوة والحج ونظايرها ومعلوم ان هذه المسائل ليست من ذلك ضرورة ان تقليد الميت او الحى مثلا ليس الا من الافعال القلبية من غير ان يكون للجوارح دخل فيها مضافا الى ان كان وجوب تقليد الحى مثلا من المسائل الفقهية لزم ان يكون وجوب العمل بخبر الواحد ووجوب العمل بالكتاب او السنة ايضا فرعية لان الفرق بين هذه وبين وجوب التقليد بكونها اصولية ووجوب التقليد فرعية غير تحكم بحت لكن اللازم باطل ضرورة كونها من الاصول فالملزوم مثله وما لحكم كون مباحث الاجتهاد والتقليد من الاصول اقرب من التحقيق فان قلت لا يمكن ان يكون هذه المسائل الاصولية لان مسائل كل علم عبارة عن العوارض العارضة لموضوعه وظاهر ان التقليد ليس عارضا للحجى من الادلة الاربعة اى الكتاب والسنة والاجماع والعقل قلت الادلة ليست منحصرة فيها بالنسبة الى الكل بل لا يكون هذه ادلة الا بالنسبة الى المجتهدين واما ادلة غيرهم من المقلدين ليست الا اقوال المجتهدين فادلة الاحكام الالهية بالنسبة الى عباده مختلفة كما ترى واذا كان الامر كذلك صار قول المجتهد من الادلة للمقلد ولا شك ان اتباع قوله من عوارضه فلا اشكال فى المقام الثانى فى بيان اعتبار الظن فى هذه المسائل وعدمه اعلم ان الظن يحتمل الى صور الاولى ان يكون الظن فى هذه المسائل موافقا للاصل كما لو حصل الظن بلزوم تقليد الحى عند امكان تقليد الحى والميت معا فانه لا شك ان هذا الظن موافق للاصل فى المسئلة لان اصالة الاشتغال مقتضاه ليس الا لزوم تقليد الحى لانه القدر المتيقن لان كل من قال بجواز تقليد الميت عند امكان تقليد الحى البتة ولكن الاكثر ذهبوا الى تعيين تقليد الحى وتحريم تقليد الميت فالقدر المتيقن هو تقليد الحى فقط وكذا ان حصل الظن بلزوم تقليد الاعلم عند امكان تقليده وتقليد غيره ولكن شك ان هذا الظن ايضا موافق للاصل فى المسئلة بعين ما ذكرنا فى المثال الاول حرفا بحرف وكذا ان حصل الظن بلزوم البقاء فى مسئلة التقليد الاستمرارى لانه لا شك ان هذا الظن موافق للاصل فى المسئلة اى الاصل الاستصحابى الذى يكون مقتضاه هنا البقاء كما لا يخفى الثانى ان يحصل الظن فى مقام مع فقدان الاصل فيه حتى يتصور الموافقة والمخالفة ومن امثلته تقليد المتجزى لما اختلف فيها من ان اللازم عليه هل العمل بظنه او العمل بظن المجتهد المطلق قيل بلزوم الثانى فالامر هنا دائر بين المحذورين ولا يوجد القدر المتيقن فى البين فلو حصل الظن باحد القولين لم يصدق عليه انه ظن موافق للاصل لان كلا من القولين مما يحتمل الوجوب والحرمة وظاهر ان هذين الاحتمالين كلاهما خلاف الاصل ومن امثلته ايضا دوران الامر بين الاعلم والاورع لان منهم من قال بتعيين الاول ومنهم من قال بتعيين الثانى فلو حصل الظن بتعيين احد القولين لم يكن موافقا للاصل بعين ما ذكر فى المثال الاول الثالث ان يحصل الظن مع كونه مخالفا للاصل فى المقام مع كون مراعات الاصل معتبرة كما لو حصل الظن بجواز تقليد الميت عند امكان تقليد الحى العدل الجامع للشرايط وكذا لو حصل الظن بجواز تقليد الغير الاعلم عند تقليد الاعلم ولا شك ان الظن فى هذين المثالين مخالف للاصل لما عرفت بيانه فى الصورة الاولى ثم اذا عرفت هذا فاعلم ان محل البحث ليس الا الصورة الاخيرة اما الصورة الاولى فلان الظن فيها اما حجة او ليس بحجة وعلى الاول صار الاصل والظن دليلين

متوافقين في المؤدى وفي الثاني فالدليل هو الاصل والظن مؤيد له واما الصورة الثانية فلان الظن فيها لابد وان يكون حجة لجريان
الدليل الرابع في خصوص هذه الصورة لان من ظن بلزوم تقليد الاعلم مثلا فالاحتمالات فيه منحصرة لا يخلو اما من ستة الاول لزوم تحصيل
العلم الثاني الجمع بينه وبين الاول الثالث طرحهما الرابع التخيير بينهما الخامس المصير الى الموهوم السادس لزوم العمل بالمظنون
لا سبيل الى غير الاخير اما الاول فلاستلزام التكليف بما لا يطاق واما الثاني فلاستلزام الجمع بين المتنافيين واما الثالث
فلاستلزام المخالفة القطعية اما الرابع فلاستلزام التسوية بين المرجوح والراجح اما الخامس فلاستلزام ترجيح المرجوح على الراجح فتعين
السادس وهو المطلوب فتعين كون محل النزاع منحصرا في صورة الاولى ثم نقول ان الذي يقتضيه النظر هو عدم حجية الظن في المقام
للاصلين الاول الاصل الاول الدال على حرمة العمل بالظن ما لم يرد دليل على رده عليه والثاني الاصل الاصل في المسئلة حرج
من تحت الاصل الاول في موارد الفرع وامثاله وبقي الباقي تحته فالقائل بحجية الظن في المقام اما ان يقول بان هذه المسائل
مسائل اصولية مع تجويز حجية الظن فيها او يقول بجريان الدليل الرابع في الصورة المتنازع فيها او يقول بانها فرعية والظن
فيها حجة بالبديهة فان قال الاول فالجواب ان الصغرى اي كونها من المسائل الاصولية مسلمة لكن الكبرى ممنوعة لما
مر في المقام الثاني وان قال الثاني فالجواب ان جريان الدليل فرع دوران الامر بين المحذورين ومحل النزاع ليس من ذلك
القبيل لامكان الاحتياط ضرورة ان الشخص لو عمل بقول المجتهد الحي مع الظن بجواز تقليد الميت ايضا لم يلزم محذور
اصلا بل هو عين الاحتياط والتدين وان قال الثالث فنمنع الصغرى اولا اي كونها من الفروع ثم نسلمها ونمنع الكبرى ثانيا
اما المنع الاول فلما انتشانا كون هذه المسائل من الاصول واما المنع الثاني فلان الدليل الرابع انما افاد حجية الظن في
موارد الفروع في الجملة من غير افادة العموم لا بحسب الاسباب ولا بحسب الموارد وانما يثبت العموم سببا ومورد بضميمة الاجماع على
الترجيح بلا مرجح والاجماع المركب ومحل البحث مما يخلو عنهما لان معظم الاصحاب ممن لم يعتبر الظن في المقام حكم بجواز العمل
بالظن فيها لا يستلزم الترجيح بلا مرجح لوجود المرجح وهو ذهاب الاكثر الى عدمه ثم دعوى الاجماع المركب ايضا لا وجه له
فان قلت بعد تسليم الصغرى لا يمكن منع الكبرى لان كل من قال بفرعيته قال بلزوم العمل بالظن فيها الا من لا يعتد به فذهب المعظم
الى عدم اعتبار الظن فيها ليس الا لاجل كونها اصولية عندهم قلنا لا منافاة بين تسميتها بالفروع مع جواز العمل بالظن
فيها لان مجرد تلك التسمية لا يصير سببا لجواز العمل بالظن فيها بل ذلك الجواز لابد له من مستند ان ثبت ثبت وان لم يثبت
[illegible] بل التحقيق ان يقال ان هذه المسائل من جملة مسائل الاحكام الفرعية التي وان الدليل على حجية الظن في المسائل
لابد فيها من القطع واليقين فتدبر المقام الثالث في تحقيق ان هذه المسائل هل هي اجتهادية ام تقليدية الاكثر على
الاول والامر دائر بين الثالث والمراد بكون هذه المسائل اجتهادية ان كل من وصل الى حد التكليف يجب عليه ان يجتهد
في هذه المسائل ويعمل بما اجتهد فيه وان كان المكلف عاميا فاحتمل لو اجتهد تاجرا او خياطا او امثالهما في مسئلة
جواز تقليد الميت مع امكان تقليد الحي وادى ظنه الى جواز تقليد الميت هنا لكان اجتهاده معتبرا في حقه وهكذا في
سائر المسائل المعنونة في مسائل الاجتهاد والتقليد والحق يحتاج الى ما سيق في المقام من ملاحظات مقتضى الادلة
فنقول انه لا شك ولا ريب ان مقتضى الاصل لزوم الاجتهاد فيها لان التقليد عمل بما وراء العلم والعمل به حرام اما الصغرى
فظاهر واما الكبرى فللعمومات الناهية عن العمل بغير العلم فلا بد من الاجتهاد ثم اما ان يحصل العلم او الظن وعلى الاول
فالامر ظاهر وعلى الثاني فيعمل بظنه ايضا ان لم يكن القدر المتيقن في البين لانه اما ان يعمل بظنه او يعمل بغير ظنه تقليدا
لا سبيل الى الثاني لاستلزامه اعتبار ما هو مرجوح على ما هو راجح شخصا او نوعا اما شخصا فلان مظنونه غير ما كان موهوما
عنده واما نوعا فلذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد هنا فتعين الاول وهو المطلوب وقد يقرر الاصل بتقرير اخر
وهو انه لا شك ولا ريب ان الاجتهاد هو القدر المتيقن لان كل من قال بجواز التقليد قال بجواز الاجتهاد ايضا وليس كل من قال
بلزوم الاجتهاد قال بجواز التقليد بل اكثر القائلين بلزوم الاجتهاد لا يجوزون التقليد اصلا فصار الاجتهاد هو
القدر المتيقن فيجب الاخذ به وفيه نظر لان من قال بجواز التقليد يمكن ان يقول بلزوم التقليد وعدم تجويز الاجتهاد والعمل الى

على عدم جواز العمل المجزي بتعدد لا يوجد القدر المتيقن في البين كما لا يخفى وقد نقرر الاصل بتقرير اخر ايضا وهو ان يقال ان مقتضى
الاصل الاولي لزوم الاجتهاد في هذه المسائل على الكل عينا وبيان تلك الدعوى وتوضيح ذلك المدعى انه لا شك ولا ريب في
ان التقليد عمل بما وراء العلم والعمل به عند فقد الدليل عليه حرام للعمومات الواردة في الباب فلا بد من الاجتهاد وان انحصر في وجوب الاجتهاد
فلا بد ان يكون عينيا لان الملازمة انه اذا ثبت وجوب شيء وشك في كونه كفائيا او عينيا فمقتضى الاصل الاستصحاب هو التعيين
لان المكلف بعد علمه بتعلق وجوب شيء به وشروعه بعد فعل غيره اذا شك في ان اقدام غيره على ذلك العمل هل يصير مسقطا له عن
ذلك العمل على غير القائل ليكون كفائيا ام لا ليكون عينيا فلا بد له القول بكونه عينيا لان هنا شك في الحقيقة ليس الا الشك
في بقاء الوجوب السابق الذي تعلق به بعد فعل الغير قبل العمل متعلقا قطعيا او ارتفاعه ولا شك ان مقتضى الاصل بقاؤه
وبالجملة بعد القطع بحدوث التكليف في الزمان السابق اذا شك في بقاء ذلك الحادث في الزمان اللاحق فالاصل
بقاؤه ان قلت انت خبير بان دعوى كون مقتضى الاصل حين يدور الامر بين الوجوب الكفائي والعيني هو العيني مطلقا في
جميع الازمان والاحوال ممنوعة بل انما يسلم تلك الدعوى قبل تحقق من يقوم بالكفاية واما بعده فلا ولتوضيح هذا
المطلب نستعرف لك مثالين فنقول اذا وقع ميت واطلع عليه جماعة فلا شك ان بعد الاطلاع صارت ذمة الجميع
مشغولة بوجوب الصلوة عليه ثم صلى عليه بعض فشك الباقون في كون ذلك الوجوب كفائيا ام عينيا فهنا الشك يتعلق
بارتفاع الوجوب السابق وبقائه فيكون مقتضى الاصل الاستصحابي بقاؤه واما اذا وقع ميت وصلى عليه جماعة فاطلع
بعد تلك الصلوة جماعة على الواقعة ثم اذا احتمل الجماعة اللاحقة شك في كون وجوب تلك الصلوة كفائيا ام عينيا فهنا
الشك في الحقيقة ليس الا الشك في اصل حدوث التكليف بالنسبة اليهم لان المفروض عدم اطلاعهم قبل اتيان
الصلوة فليس لهم تكليف قبل الاطلاع على وقوع الصلوة حتى يستصحب واذا تعلق الشك بحدوث التكليف لا ببقائه
وارتفاعه فيجري فيه اصالة البراءة بلا تامل وريبة ومقامنا هذا تحقق من يقوم بالكفاية فيه قبل اطلاعهم من السنين
من الاسنين بل نقول لعل ثمرات هذا الاصل لم يكن الا في نادر الزمان والحمد لله على كفاية المجتهدين الذين بذلوا جهدهم
في ترويج الشريعة سهل المسلمين ثم نقول اذا عرفت ان مقتضى الاصل الاولي لزوم الاجتهاد عينا فالقائل بكون هذه المسائل
تقليدية يمكن ان يستدل في اثبات مطلبه بامور ثلثة الاول ان يقال ان هذه المسائل فرعية وكلما كان كذلك فالتقليد فيها جائز
لا نم وفيه نظر اما اولا فنمنع الصغرى واستدل ما مر اما ثانيا فنمنع الكبرى بان ما دل الدليل على لزوم التقليد في هذه المسائل
والحال انه ذهب الاكثر الى لزوم الاجتهاد فيها الثاني ان يستدل بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان العامي
المكلف ممن لا يعلم وكل من لا يعلم فيجب عليه السؤال من اهل الذكر اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فبقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر الامر وفيه نظر لان المجتهد ليس من اهل الذكر بل المراد منه هو الائمة على ما ورد في تفسير هذه الاية حيث
قال المعصوم نحن اهل الذكر ولقوله ان لكل شيء اهلا وللقرآن اهلا ونحن اهل القرآن مع ان الظاهر ان المتبادر من الذكر
المذكور في الاية هو القرآن وقد نص المعصوم باختصاص اهل القرآن في المعصومين الثالث ان يقال لو وجب على كل واحد
من المكلفين الاجتهاد في هذه المسائل لزم العسر والحرج المفضي الى اختلال نظام العالم لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ظاهر لانا لو فرضنا وجوب ذلك الاجتهاد عينا للزم رفع يد كل تاجر وكاتب وخياط وعطار وزارع وغيرهم عن شغله
وصرف مدة مديدة من عمرهم في تحصيل تلك المسائل اجتهادا ومعلوم ان هذا ينافي انتظام امر المعاش الذي يتوقف عليه
امر المعاد فلا يجب عليهم الاجتهاد بل وظيفة الكل ليس الا التقليد وفيه نظر لان اختلال نظام العالم انما يلزم على
الايجاب الكلي لا في السلب الكلي ثم يجوز كون تكليف البعض تقليدا حذرا من لزوم المحذور واما كون تكليف الكل تقليدا فلا
يستفاد من هذا التقرير ان الاصل الاولي مقتضاه الاجتهاد العيني كما عرفت ولكن التحقيق ان يقال ان المكلفين ينقسمون
الى اقسام اربعة الاول طائفة لهم استعداد ومرتبة بحيث لو شاؤا ان يجتهدوا في هذه المسائل على ما ينبغي لم يحتاجوا في ذلك
الاجتهاد الى تحصيل مرتبة زائدة والثاني طائفة لهم مرتبة بحيث لو اراهم المرشدون الطريقة الموصلة الى الادلة التي يتمكنوا

بها الاستنباط في هذه المسائل والثالث طائفة لهم مرتبة بحيث لو اطلع على اكثر الاقوال في اصل المطلوبين وقليلا في طريق الامر حصل له الظن
والرابع طائفة ليس لهم حظ من تلك المراتب المتفاوتة اصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان الواجب على الطوائف الثلثة الاولى ليس الا الاجتهاد
والواجب على الطائفة الاخيرة ليس الا التقليد والبرهان على ذلك انك قد عرفت ان مقتضى الاصل الاولي هو الاجتهاد عينا بعد
تحقيق الشرائط بعينه وبين ثابتة نفي العسر والحرج الموجبين للاختلال لابد من الجمع بين الدليلين فلابد من مراعات الاصل ما لم يبلغ
المراعات حد الاختلال ففي ذلك الحد لابد من مراعات القاعدة ثم لابد من مراعات الاصل في الطوائف الثلث الاولى ونفي الحكم
بوجوب الاجتهاد على الكل بحسب الحاجة ومن مراعات القاعدة في الطائفة الاخيرة للجمع بين الدليلين والضرورة ان الضرورات تقدر
بقدرها فتدبر اما المقام السادس ففي تحقيق حجية الظن وعدمها في حصول العقائد الدينية اعلم ان فذلكة
الكلام في المقام انك قد عرفت في المقامات السابقة ان الاصل الاولي مقتضاه حرمة العمل بالظن ما لم يرد عليه دليل وارد كالدليل
الرابع بجواز العمل بالظن في كل مقام يدور مداره الدليل فلو فرضنا انسداد باب العلم في مسئلة من المسائل الاعتقادية التي
يجب على كل مكلف تحصيل الاعتقاد فيها كمسئلة انحصار الائمة في الاثني عشر او مسئلة كونهم معصومين او مسئلة كونهم مفترضي الطاعة
ومسئلة معاد الجسماني وامثالها من المسائل الاعتقادية مع تحقق جريان الدليل الرابع فيها فنحكم بلزوم العمل بالظن فيها
البتة مثلا بان هذه المسئلة مما انسد فيها باب العلم مع القطع بثبوت التكليف فيها وكلما كان كذلك فالعمل بالظن لازم اما الصغرى
فبالفرض واما الكبرى فلان بعد ملاحظة ثبوت التكليف وانسداد باب العلم لو لم نعمل بالظن فلابد من احد الامرين اما
سقوط التكليف او التكليف بما لا يطاق ان قلنا بلزوم تحصيل العلم وفساد هذين الامرين في غاية الظهور اما فساد
الاول فلضرورة بقاء التكليف الاعتقادي في كل مسئلة مسئلة من هذه المسائل واما فساد الثاني فلكونه قبيحا على الحكيم فلا بد
من العمل بالظن وما ذكرنا مما لا ارتياب فيه احد في غاية ما في الباب امكان دعوى منع اثبات الصغرى بعد ما بينا انه لا شيء
من المطالب الاعتقادية مما انسد فيه باب العلم بل المكلف لو جد واجتهد في تحصيل الاعتقاد بالنسبة الى هذه المسائل
لادرك مبانيها وصادف على دلائلها القاطعة بلا تامل وريبة وبالجملة بعد ثبوت الصغرى كان الكبرى مما لا كلام فيها
ولا شبهة تعتريها بل نقول لو فرضنا انفتاح باب العلم في جميع المطالب الاعتقادية بحيث لو جد واجتهد كل مكلف
لحصل له العلم بالمطلوب يمكننا ايضا الاكتفاء بالظن ان كان تكليف الكل بتحصيل ذلك العلم مورثا للاختلال المنفي بالشريعة
الغراء والطريقة الحنيفية البيضاء ومما يناسب ذكره في المقام ابراز التحقيق في التعارض بين الظن الاصولي والظن الفرعي
على مذهب من قال بحجية الظن في الاصول كما لو حصل التعارض بين الخبر الصحيح الذي ذهب الاكثر الى اعتباره بحيث يحصل
الظن باعتباره من ذهاب الاكثر اليه والشهرة مع كونها مفيدة للظن بالحكم الفرعي فقيل بتقديم الاول وقيل بالثاني وقيل
بالتخيير البدوي كما نسب الى سلطان الاستاد واوسط الاقوال اوسطها لان من قال باعتبار الظن في الاصول ليس مقصوده
الا الظن من ذلك الاعتبار اما تحصيل الاحكام الفرعية ضرورة ان المسائل الاصولية ليست متاصلات في انفسها بل كلها
مقدمات لتحصيل الاحكام الفرعية فلابد من المصير الى الظن الفرعي بتقديم الشهرة على الخبر الصحيح لحصول المقصود الذاتي
وبعبارة اخرى لا ريب ان الشارع لم يجعل العمل بالخبر الصحيح ونحوه من الاسباب واجبا علينا بالاصالة بل جعلها وسيلة
لاخذ الاحكام الواقعية منه فلاحظ هذا بحكم الفرع الماثل فيما انسد فيه باب العلم التفصيلي بالاخذ ما هو الاقرب الى العلم
وليس الاقرب الا الظن بحكم الله فالمتبع هو الظن الشخصي الفرعي على انا نقول ان الظن وان قلنا بحجيته في الاصول لكن الظن
فيه بعد القطع بالتكليف في الفروع وحصول الظن الشخصي فيه يصير من الظنون البدوية وبرما صار قبل تلك الملاحظة
واما بعدها فيصير متلاشيا ويصير الظن الفرعي سليما عن المعارض فتدبر وان قلت قد حكم سابقا بتعارض الظن
النوعي والشخصي في النوعي على مذهب من لم يقل باعتبار الظن في الاصول وهنا ايضا فحكم بتقديمه على الظن النوعي
الاصولي واذا حكم في المقامين بذلك التقديم فلم يبق فرق بين القول باعتبار الظن في الاصول والقول بعدمه
فيه مع ان الخلاف لابد له من ثمرة قلت قد يظهر الثمرة بين القولين في غير موضع منها اعتبار الاستصحاب من باب التعبد العرفي وان لم يعد

الوصف فمن قال باعتبار الظن في الاصول قال باعتباره من باب التعبد العرفي بخبر وحدة ان دليل ظني عليه كقوله لا تنقض اليقين الا بيقين
مثله واما من قال بعدم اعتبار الظن في الاصول فله في المقام احد الامرين اما ان يقول بعدم اعتبار الاستصحاب من باب التعبد او يقول
باعتباره كذلك والحق الدليل القطعي على اعتباره كما هو مذهب الاستاد دام ظله حيث اختار حجية الاستصحاب من باب التعبد العرفي بعد قيام
دليل قطعي مركب من امور عقلية بحيث يحصل من ملاحظة كثرة الظنون القطع باعتباره مستندا الى الائمة عليهم السلام ومنها انك قد عرفت
سابقا ان مقصودنا قبل الشروع في حجية الظن من حيث هو هو والدخول في المقامات الست وبيان حجية الظن وعدمها فيها اثبات
حجية خبر الواحد وظهر لك ايضا حجيته من جهة كونه فردا من افراد مطلق الظن الذي دل الدليل القطعي على اعتباره في موارد الفروع
وانما بقي الكلام في حجيته من جهة اخرى قيام الدليل الشرعي السمعي على اعتباره وحجيته بخصوصه بحيث يصير من الظنون المخصوصة المعتبرة
في فروع الشريعة ثم اعلم ان القول في اعتباره شرعا قولان فذهب طائفة من القدماء كالسيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة
وابن البراج الى عدم اعتباره في موارد الفروع شرعا وحكوا الاجماع على العمل به سنيا وذهب الى اعتباره شرعا جمع كثير من علماء الاصول
من الخاصة والعامة وهل يعتبر وشرعا من باب التعبد العرفي مطلقا حتى الخبر الذي لا يفيد الوصف بالطبع اصلا كالخبر الذي
يمنع من افادة الوصف المانع الداخلي لكون راويه كثير السهو والزلل مثلا او لا يعتبرون ذلك بل يعتبرون خبر الواحد
المفيد للوصف طبعا وان لم يفد شخصا لمانع خارجي كالخبر الذي يعارضه الشهرة في مقام مع مخالفتها من افادة الخبر
الوصف او لا يعتبرون ذلك ايضا بل يعتبرون خبر الواحد اذا كان مفيدا للوصف طبعا وشخصا الذي يظهر
من بعض المحققين ان الاحتمال الاول محتمل قد ذهب اليه بعض الامامية وانما صار اليه الحشوية واما الاحتمالان الاخيران فذهب
الى الاول منهما جمع والى الثاني اخرون كصاحب المدارك حيث يقول في بعض المقامات الذي راعه عمل الاصحاب على امر من غير اطلاع
على مستند مع كون الخبر الصحيح في مقابله ان العمل بالشهرة في مقابل الخبر الصحيح مشكل وان كان اعتبار الخبر الصحيح في مقابلها
اشكل فان قلت الثمرة بين القول بحجية خبر الواحد من باب التعبد شرعا وبين القول بحجيته من باب الوصف الذي عهد الدليل
العقلي على اعتباره في اي موضع يظهر قلت المواضع التي يظهر فيها الثمرة بين القولين كثيرة منها الموضع الذي يمكن
باب العلم فيه فمن قال بحجية خبر الواحد من باب التعبد يجوز له العمل به هنا ان وفا اطلاق الادلة الدالة على اعتباره في ذلك
الموضع بخلاف من قال باعتباره في ذلك الموضع من باب الوصف فلا يمكن العمل به هنا لان ما استدل به هنا القائلون
بالوصف في حجية الظن الذي من جملته خبر الواحد هو الدليل العقلي المركب من مقدمات منها انسداد باب العلم وحيث
لم يتحقق الانسداد ولم يكن الخبر الواحد حجة من باب الوصف ومنها الموضع الذي انسد فيه باب العلم في الجملة بحيث لو
لم يعمل بالظن فيه لما يلزم محذور فمن قال باعتباره تعبدا عمل به هنا لما اشرنا اليه انفا واما من قال باعتباره من باب الوصف
فلا يجوز العمل به هنا لان الدليل العقلي الدال على اعتبار الظن في حالة الانسداد لم يدل عليه مطلقا بل يدل عليه في تلك الحالة
واذا كان عدم العمل مستلزما لاحد المحاذير المذكورة في بيان تقرير الدليل الرابع ومنها الموضع الذي يعارض
فيه خبر الواحد مع الشهرة المفيدة للوصف فمن قال باعتباره من باب التعبد فقط لم يعمل بالشهرة بل عمل به بخلاف
من قال باعتباره من باب الوصف والشرط ظاهر لان الوصف يدور مدار الوصف فما يفيد الوصف من المتعارضين
هو المعمول به ومنها ثم اذا عرفت هذا فاعلم ان القائلين باعتباره شرعا تمسكوا بوجوه منها قوله تعالى في سورة الحجرات ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ووجه الدلالة يمكن تقريرها بوجهين الاول
التمسك بمفهوم الشرط في الاية الشريفة وحاصله ان مناط الاستدلال بها كما هو ظاهر الاكثر وتوضيح الاستدلال هو انه
سبحانه قد علق وجوب التبين على كون المخبر فاسقا وان الفاسق والمنزلة ما ليس بفسق عند انتفاء الشرط وبعبارة
اخرى اوجب التبين وهو مشروط بشرط ان يكون الجائي فاسقا فينتفي بانتفائه سواء لم يكن هناك جاء او كان ولكن
يكون عادلا فانا لا يجب التبين عند اخبار العدل واذا كان كذلك فاما ان يجب القبول او هو المطلوب او يجب الرد
فيلزم ان يكون خبر الفاسق اعظم درجة من خبر العدل وهو باطل الثاني ان يتمسك بمفهوم الوصف ويقال ان خبر

الواحد لوجب التبين فيه من حيث هو خبر واحد لما علق وجوب التبين على الفسق ضرورة انه لو كان العدل مساويا للفاسق في
الحكم لما كان للذكر الفسق فائدة فخبر العدل لا يخ اما يجب القبول وهو المط او يجب الرد فيصير العدل اسوء حالا من الفاسق
وهو باطل او يتوقف فينتفي فائدة الوصف واستدل ايضا على التمسك بالاية الشريفة امور الاول ان الشرط في مفهوم الشرط هو اتحاد
موضوع الحكم المنطوقي مع موضوع الحكم المفهومي وبعبارة اخرى لا بد للضمير الماخوذ في الجملة الجزائية من ان يرجع في طرف المفهوم
الى عين ما رجع اليه في طرف المنطوق مثلا لو قيل ان جاءك زيد فاكرمه فمفهومه نفي وجوب اكرام زيد عند عدم المجي لا نفي
وجوب الاكرام مطلقا واذا كان مفهوم الشرط مشروطا باتحاد موضوع الحكم في طرفي المنطوق والمفهوم لم يكن المفهوم الشرط
في الاية الشريفة مرتبطا بالمدعى لان مفهوم الشرط في الاية مفاده بعد ملاحظة الاتحاد المذكور عدم وجوب تبين خبر الفاسق
عند عدم خبر الفاسق فيكون سلب الحكم اي عدم وجوب التبين لاجل انتفاء موضوعه اي خبر الفاسق فظهر ان ربط
الاية بالمدعى بمقتضى مفهومها الشرطي انما يسلم لو كان مفهومها اعم من وجوب التبين مطلقا بحيث يشمل خبر العدل وذلك
ظاهر هف اذا كان مناط الاستدلال هو مفهوم الشرط في الاية الشريفة واما اذا جعل مناط الاستدلال مفهوم
الوصف فنقول ان مفهوم الوصف في الاية الشريفة وان كان مربوطا بالمدعى لكن نقول قد قرر ان مفهوم الوصف
ليس بحجة بل التحقيق ان يقال ان الوصف لم يكن مفهوم عند اهل العرف لا ان له مفهوما لم يعتبروه فان قلت
ما الفائدة في ذكر الوصف في الاية الشريفة قلت يمكن ان يكون فائدة ذكره الاول اعلام الصحابة بفسق من نزلت الاية
في شانه وهو وليد بن عقبة الثاني انه لما كان ما يحتاج الخبر الى التفحص في اغلب الاوقات هو خبر الفاسق دون
خبر العدل ضرورة انه في اغلب الاوقات يفيد القطع العادي لا سيما اذا كان بلا واسطة صار ذلك الاحتياط
سببا لذكره وبعبارة اخرى ذكره مشعر الى زيادة اهتمام في لزوم التبين في خبره الثاني لو سلمنا كون مفهوم الاية
الشريفة شرطا كان او وصفا دالا على المدعى وافيا بالدعوى لكن نقول ان منطوق الاية الشريفة بعد ملاحظة
العلة اي قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة الخ يعارض المفهوم فيها وكان التعارض بينهما من باب تعارض
العمومين من وجه وبيان ذلك ان المنطوق ناطق بلزوم التبين في خبر الفاسق معللا بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة
فبعد ملاحظة ذلك التعليل صار حاصل المنطوق وجوب التبين في خبر الفاسق وتحقيق كونه صدقا او كذبا حذرا
من ان تصيبوا قوما بجهالة اي حذرا من ان تهلكوا قوما بدون تحصيل العلم والقطع باستحقاقهم الهلاكة فتصبحوا اي تصيروا
نادمين على فعلكم ومتمنين انه لم يقع فعلكم فظهر ان مناط وجوب التبين في خبر الفاسق عدم الامن اصابة القوم
في الهلكة بجهالة فقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة من قبيل العلة المنصوصة التي تكون حجة عند الكل مع كونها في
نوع كبرى الشكل الاول فيرجع حاصل المنطوق الى صغرى وكبرى هكذا خبر الفاسق مما لم يامن من اصابة القوم
في الهلكة بجهالة وكلما كان كذلك فيجب فيه التبين اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فبقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة ولا شك ان هذا القياس بعينه جار في خبر العدل المفيد للظن ضرورة ان غير القطع
وان كان ظنا يحتمل الخطاء وعدم الامن الاصابة واذا كان العلة المنصوصة بعينها موجودة في خبر العدل صار
التبين فيه ايضا لازما فخبر العدل المفيد للظن ما يحكم المفهوم بقبوله مع كون المنطوق حاكما بلزوم التبين
فيه فصار ذلك الخبر مادة الاجتماع للمنطوق والمفهوم المتعارضين واما كون هذا القياس التعارض من باب تعارض
العمومين من وجه فظاهر لان المفهوم في الاية الشريفة خاص من جهة اختصاصه بخبر الواحد العدل عام من جهة شموله
لما كان من خبر الواحد مفيدا للعلم فانه يفيد العلم بل يشمل باطلاقه خبر المعصوم ايضا واما المنطوق فخاص
من جهة اختصاصه بخبر غير المامون عام من جهة شموله لخبر الفاسق واذا ثبت كون هذا التعارض من باب تعارض العمومين
من وجه فلا بد من رجوع الى المرجح فان وجد المرجح في احد الطرفين فالاخذ به متعين والا يحكم بالتساقط ويكون المرجع
هو الاصل في المقام وعلى التقديرين الحق معنا لا معكم اما اولا فلان المنطوق بما هو منطوق اقوى من المفهوم بما هو مفهوم

واما ثانيا

واما ثانيا لو تنزلنا من ذلك فنحكم بالتساقط ويحصل المرجع هو الاصل في المقام ولا شك ان مقتضى الاصل الاصيل الاولي هنا
حرمة العمل بالظن فان قلت هذا التعارض انما يسلم اذا كان قوله تعالى بجهالة محمولا على عدم القطع واما اذا كان الجهالة هنا بمعنى السفاهة
فالتعارض ممنوع لعدم وجدان السفاهة في طرف المفهوم ضرورة ان من اعتمد على خبر العدل المفيد للظن لم يعد عند العقلاء من زمرة
السفهاء ولم يحسب من اهل السفاهة قلت حمل الجهالة هنا على معنى السفاهة مجاز قطعا لا يصار اليه الا بدلالة قرينة دالة عليه هنا فان
قلت التعارض في المقام انما يتحقق اذا كان معنى الجهالة هنا عدم العلم واما اذا كان الجهالة هنا بمعنى عدم الاعتقاد فلا تعارض
بل يكون المنطوق مطابقا للمفهوم كما لا يخفى لا يقال ان الجهل يجامع الظن ويشمله لانه خلاف اليقين لانا نقول ذلك مسلم لكن
اطلاق الجاهل لا ينصرف الى الظان بل انصرافه الى الشاك لا غير الا ترى انه اذا قيل زيد جاهل بموت اخيه يتبادر الى الذهن انه
غير معتقد لذلك ولو على طريق الظن قلت اولا ان الجهل بمعنى عدم العلم لغة والظن داخل فيه جزما من غير تشكيك في اطلاقه
لغة وثانيا لو سلمنا ان المتبادر من الجهل في العرف العام غير الظن فالكلام هنا يرجع الى تعارض العرف واللغة وقد حققنا
سابقا ان المختار هو تقديم اللغة بلا تامل وريبة الثالث انه لو كانت الاية الشريفة بمفهومها الشرطي او الوصفي دالة
على حجية اخبار الاحاد للزم عدم حجيتها بالكلية بيان الملازمة ان من جملة اخبار الاحاد الاجماع المنقول للسيد المرتضى وامثاله
من القدماء على حرمة العمل باخبار الاحاد وبمقتضى دلالة الاية على اعتبار اخبار الاحاد وجب ان يكون هذا الاجماع المنقول
ايضا حجة لانه ايضا خبر الواحد واذا كان هذا حجة يلزم ان يكون غيرها من اخبار الاحاد غير حجة فيلزم من تقدير التمسك بالاية
في حجية اخبار الاحاد عدمها وهو بط قال الاستاد دام ظله ان مقتضى التحقيق ان هذا الايراد مما لا وقع له في المقام ضرورة
ان هذا الايراد فرع تسليم كون الاية الشريفة دالة على حجية الاجماع المنقول ونمنع انصراف الاية الى الاجماعات المنقولة وان
كانت الاجماعات المنقولة من اخبار الاحاد لان المتبادر من الاية الشريفة لزوم قبول خبر الواحد اذا كان المنقول مما
شاع وتعارف نقله في زمن الخطاب ولا ريب ان المتعارف في ذلك الزمان غير الاجماع قطعا وقد مر الجواب عن التمسك
بالاية الشريفة في حجية الاجماع المنقول في مقامه وما يجاب عن الايراد بان التمسك بالاجماع المنقول في عدم حجية الاخبار
الاحاد فاسد لانه ايضا من اخبار الاحاد وما يلزم من وجوده عدمه فهو بط وبعبارة اخرى الاجماع المنقول خبر الواحد
وكل خبر الواحد لا يكون حجة اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فللاجماع المنقول على عدم حجية اخبار الاحاد فيلزم
عدم حجية الشيء بحجية نفسه وهذا بعينه هو البطلان مدفوع بان مقتضى الفهم العرفي فيما اذا قال المولى لعبده انه ما
جاءك عدل بخبر فيجب القبول ثم جاء جماعة من العدول واخبر كل واحد منهم لشيء ثم جاءه عدل واخبره بان المولى قد
نهى عن العمل باخبار الاحاد تقديم الخبر الاخير على ما عداه من الاخبار لكونه واردا على خبر الجماعة قطعا الا
الرابع ان الحكم مختص بوليد بن عقبة حيث بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله الى بني المصطلق ساعيا وكان بينه وبينهم عداوة
في الجاهلية فلما اخبروا بمجيئه ركبوا اليه تعظيما له ووضعوا العداوة في زاوية النسيان فلما سمع بهم خاف
منهم فرجع الى رسول الله وقال ان القوم قد ارتدوا وقصدوا قتلي ومنعوا صدقاتهم فنزلت فيه الاية الكريمة ليعلم
ان الوليد موصوف بهذه الصفة وفيه ان خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ الخامس انه مما لا شك فيه ولا
شبهة في تحقيق ان مفهوم الاية الشريفة مخالف للاجماع القاطع الدال نصا على لزوم قبول خبر العدل الواحد
اذا اخبر بارتداد قوم كما لا يخفى بعد ملاحظة شان نزول الاية المتقدم اليه الاشارة انفا فلو عمل بالاية في
موردها للزم مخالفة الاجماع القاطع وعدم جواز العمل بها في موردها وجواز العمل بها في غير المورد يستلزم تخصيص
عموم مفهوم الاية الشريفة بغير مورده وتخصيص العموم بغير المورد بط اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فبالاتفاق
واذا انجر الامر الاية الشريفة الى ماذكر يلزم عدم امكان الاستدلال بها على المدعى كما لا يخفى السادس انه لا شك ان
مطلب المستدل ملتئم من جزئين احدهما نفي وجوب التبين في خبر العدل الواحد والثاني لزوم قبوله ولا يمكن
تمسك في اثبات الجزء الاول بالمفهوم المخالف من الشرط والصفة وفي اثبات الجزء الثاني بمفهوم الموافقة حيث

قال انه ان يجب القبول اوفى نقول ان الاستدلال بمفهوم الموافقة انما يتم لو لم يكن الواسطة بين القبول والرد معقولا مع انه
يمكن الواسطة وهو التوقف بالنسبة الى خبر العدل الواحد من غير تجسس وتفتيش في امره ومن غير لزوم كون خبر العدل الواحد
اسوء حالا بل في هذا اشعار بعظمة شان العادل وانحطاط مرتبة الفاسق اذ من العيان الغني عن البيان ان من امر بالتفحص
والتجسس في امره ولم يلاحظ الشرع عليه انزل مرتبة ممن لم يامر بذلك التفحص في امره وخبره لاشعار هذا بملاحظة الشرع عليه فتدبر السابع
انه لا شك ولا ريب في الاية الشريفة خطابا شفاهيا مختص بالمشافهين ولا شك ايضا ان المخاطبين بهذا الخطاب وهم النبي والوصي والحسن والحسين
صلوات الله عليهم اجمعين لم يصح في حقهم ولم يجر في شانهم العمل بظاهر المفهوم لان شانهم العالي اجل من ان يعملوا باخبار الاحاد
في نفس الاحكام بل عملهم فيها بالعلم الحاصل من الوحي والالهام بالضرورة واذا لم يكن الخطاب في حق المخاطبين به مثبتا للجواز
فكيف يصير مثبتا له بالنسبة الى الغائبين فان قلت سلمنا ان هؤلاء الاجلاء صلوات الله عليهم لم يعملوا باخبار الاحاد في
نفس الاحكام لكن لا يلزم من ذلك عدم عملهم باخبار الاحاد في الموضوعات الخبرية المتعلقات للاحكام الجزئية كالعمل باخبار
الاحاد في كون هذا طاهرا او ذاك نجسا او امثالها واذا جاز عملهم باخبار الاحاد في تلك الموضوعات فنحن مشاركون
لهم في جواز العمل باخبار الاحاد في تلك الموضوعات نظرا الى الاشتراك في التكليف ثم يتم جواز العمل بها بالنسبة
الى نفس الاحكام الكلية بالاجماع المركب قلت هذه الدعوى من الدعاوي الباطلة بوجهين الاول ان شانهم اجل
من ان يعملوا باخبار الاحاد في الموضوعات الخبرية هل يرضى احد بان يقول ان النبي صلى الله عليه وآله جاز في حقه العمل بخبر الواحد
المفيد للظن في ان هذا طاهر او هذا نجس الثاني ان الاجماع المركب عدم تحققه في المقام بديهي لان كثيرا من الاصحاب
لم يعملوا بالظن في نفس الاحكام مع عملهم به في الموضوعات العرفية المتعلقات للاحكام الجزئية بلا تامل وريبة الثامن
انه لا شك في ان كل من استدل بمفهوم الاية الشريفة على حجية اخبار الاحاد اثبت شطرا من مطلوبه
اي عدم لزوم التبين في خبر العدل الواحد بمفهوم المخالفة من الشرط او الصفة وشطرا اخر منه اي قبول
ذلك الخبر بمفهوم الموافقة الذي يكون في الحقيقة راجعا الى الاولوية العقلية الظنية بيان ذلك ان المستدلين
بالاية الشريفة جلهم بل كلهم قالوا ان خبر الواحد سببا لثبات نفي لزوم التبين فيه اما ان يجب قبوله فهو المطلوب
او الرد فيلزم ان يكون خبر العدل سواء حالا من خبر الفاسق فالمراد من الاسوئية ان خبر الفاسق اذا حكم
بلزوم التبين فيه فلم يحكم برده ابتداء والحكم بالرد بالطريق اولى والا يلزم كونه اسوء حالا وهو بط واذا
كان حاصل كلام المستدل هذا فيتوجه عليه القول بان هذه الاولوية اولوية اعتبارية ظنية من غير ان
يستفاد من حاق اللفظ واين الدليل على اعتبار امثال هذه الاولوية في المسائل الاصولية التي لا بد فيها من الدليل
القطعي كما سبق تحقيقه التاسع ان العمدة المهم من دلالة مفهوم الاية الشريفة على حجية خبر العدل دلالتها على حجية
خبر يكون بلا واسطة لمنع انصرافها الى خبر ذي واسطة او وسائط بل نقول ان الاية الشريفة بالنسبة الى خبر ذي
واسطة مشكك بالتشكيك المعتد الاجمالي واذا كان المتبادر منها اعتبار خبر يكون بلا واسطة لم يكن لها ربط بالاخبار
التي تكون محلا للنزاع ضرورة ان محل النزاع انما هو الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة ومعلوم ان تلك الاخبار كلها ذات
وسائط فان قلت نتمسك في حجية خبر يكون بلا واسطة بنفس الاية الشريفة ونتمسك في حجية خبر يكون بلا واسطة بنفس
الاية الشريفة ونتمسك في حجية خبر يكون ذا واسطة بالاجماع المركب لان كل من قال بالحجية قال بها في القسمين وكل من لم يقل بها في
احد من القسمين قلت اين الاجماع المركب فان قلت ان المنطوق يستفاد منه العموم ضرورة انه اذا وجب التبين في خبر الفاسق
الذي يكون بلا واسطة فلا بد من وجوبه في خبر الفاسق اذا كان ذا واسطة بالطريق الاولى فاذا ثبت العموم في المنطوق
بالضرورة ثبت في طرف المفهوم ايضا لان المفهوم تابع للمنطوق قلت لو سلمنا ان المفهوم تابع للمنطوق فلا نم المتابعة
مطلقا بل انما يسلم المتابعة اي متابعة المفهوم للمنطوق فيما يستفاد من حاق لفظ المنطوق فقط لا فيما يستفاد من الخارج
ايضا ومعلوم ان العموم في المنطوق ليس ناشيا من نفس اللفظ بل من حكم العقل كما لا يخفى فتدبر العاشر انه

القدر

القدر المسلم من دلالة مفهوم الاية المباركة على اعتبار خبر العدل دلالتها على اعتبار خبر يكون سليما من المعارض لمنع انصرافها
الى خبر يكون معه معارض والسند ظاهر لانه لو قال المولى لعبده ان جاءك عادل بخبر فاقبله لا يتبادر منه عرفا الا وجوب
قبول خبر لا يكون معه معارض واذا كان المتبادر من الاية الخبر السليم من المعارض وصارت دلالتها على اعتبار خبر يكون معه
معارض مشككا بالتشكيك المعتد الاجمالي لم يكن لها ربط بالمدعى لان الاخبار المتنازع فيها لم يكن جلها بل كلها لا يبقى منها سليما
من المعارض كما لا يخفى على المتتبع في الكتب الاربعة فان قلت نتمسك في حجية خبر العدل الذي يكون سليما من المعارض بنفس
المفهوم في الاية الشريفة ونتم المطلب في غيره بضميمة الاجماع المركب قلت اين الاجماع المركب فان قلت المنطوق يستفاد
منه العموم ضرورة انه اذا وجب التفحص والتبين في خبر الفاسق مع كونه سليما من المعارض فلا بد من وجوبه فيه اذا كان معه
معارض بالطريق الاولى واذا ثبت العموم في جانب المنطوق ثبت في طرف المفهوم للمتابعة قلت جواب هذا يظهر
مما مر انفا فلا نطيل بذكره الحادي عشر انا لو سلمنا ان الاية الشريفة منصرفة الى خبر يكون ذا واسطة مع كونه سليما من المعارض
والى خبر يكون معه معارض مع كونه بلا واسطة فلا نم انصرافها الى خبر يكون معه معارض مع كونه ذا واسطة ومحل النزاع انما
في القسم الثالث كما لا يخفى على المتتبع في الكتب الاربعة الثاني عشر انه لا شك ولا ريب ان الشايع والغالب من اخبار
الفساق هو الخبر في غير الاحكام الشرعية فالاية لا بد ان يكون محمولة على الغالب فلا يستفاد منها بالنظر الى الشعار منها
حجية خبر الواحد في الاحكام الشرعية الثالث عشر انه لا ريب ولا اشكال في انكم قد اشترطتم في اعتبار مفهومي الشرط
والصفة ان لا يكونا واردين مورد الغالب ولذا حكمتم بان مفهوم الشرط في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله لم يكن معتبرا اي لا دلالة له على عدم وجوب السعي عند عدم النداء لانه ورد مورد الغالب
ضرورة ان الغالب من الاوقات هو تحقق النداء لاجل الصلوة وكذا حكمتم بان مفهوم الوصف في قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لم يكن معتبرا اي لا دلالة له على عدم تحريم الربائب عند عدم كونها
في الحجر لان هذا الوصف ورد مورد الغالب ضرورة ان الربائب توجد في اغلب الاوقات في بيوت من كان زوجا
لامها كما لا يخفى واذا كان ذلك الشرط معتبرا في مفهومي الشرط والصفة فنقول ان الاية الشريفة بالنظر الى مفهومها
الشرطي تكون حالها كحال قوله تعالى اذا نودي للصلوة وبالنظر الى مفهومها الوصفي تكون حالها كحال قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم والدليل على ذلك ظاهر لان من العيان الغني عن البيان ان الاخبار المسموعة في الاعصار والامصار
غالبها يكون صادرا من الفاسقين بل نقول الاخبار الصادرة من العادلين في جنب الاخبار الصادرة من الفاسقين
كشعرة بيضاء في جبهة بقرة سوداء لا سيما الاخبار الصادرة في المخبرين الموجودين في زمان الخطاب ضرورة ان
غالب اهل ذلك الزمان يكون من المنافقين الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم فلا بد من عدم اعتبار
مفهومي الشرط والصفة في الاية الشريفة لكونهما فاقدا للشرط المذكور الذي هو المناط في اعتبار هذين المفهومين
فتدبر الرابع عشر انه لا شك ان مطلب المستدلين بمفهوم الاية الشريفة حجية خبر كل عدل في كل مورد ولا سيما
في الاحكام الشرعية واذا كان المطلب هذا فنقول ايها المستدل من اين تجيء بالعموم في طرف المفهوم فان قلت
العموم المدعى في طرف المفهوم ليس الا لاجل كون المفهوم تابعا للمنطوق الذي لا شك في افادته العموم ضرورة ان
المتبادر منه لزوم التبين في خبر كل فاسق في اي مورد قلت سلمنا العموم في جانب المنطوق لكن نقول ما الدليل
على ثبوت كون المفهوم تابعا للمنطوق كما بحيث يكون المفهوم معها مفاده سلبا كليا عند كون مفاد المنطوق
ايجابا كليا مثلا مع ان اتحادهما كما من المسائل الخلافية حيث اختلفوا بعد اتفاقهم في وجوب كون مفهوم
المخالفة مخالفا للمنطوق بحسب الكيف ايجابا وسلبا في انه هل يلزم اتحادهما بحسب الكم ام لا فقيل نعم بمعنى انه
يجب كون المفهوم مفاده الايجاب الكلي عند كون المنطوق مفاده السلب الكلي وبالعكس وقيل لا بمعنى ان
القدر اللازم في طرف المفهوم رفع الايجاب الكلي عند كون مفاد المنطوق الايجاب الكلي وكذا رفع السلب

الكلي عند كون مفاد الحكم المنطوق السلب الكلي كما في المقام المبني في طرف المفهوم السلب الجزئي في خصوص صورة والايجاب الجزئي في خصوص ولذا كانت
المسئلة خلافية فعليك بترجيح ما يساعد مطلبك من القولين فيها والى ذلك ترجيح قول من قال باتحاد المفهوم مع المنطوق كما مع الاتي
بالحس والعيان ان الامثلة العرفية في هذا الباب مختلفة لم يكن لها معيار منضبط فمنها ما يفهم منه الاتحاد عرفا ومنها ما لا يفهم
منه الاتحاد اللهم الا ان يقال ان مفهوم الاية الشريفة من الامثلة التي يفهم منه الاتحاد فيكون التمسك بالاية الشريفة من هذه الجهة
سليما عن المناقشة والمحدث ثم قال دام ظله العالي وان لم يجد لبلا اجتهاد يراع ترجيح احد القولين في البين لما يرى من اختلاف
الفهم العرفي بالنسبة الى الامثلة العرفية لكن مقتضى الانصاف ان الاية الشريفة مما يفهم منها الاتحاد بين المنطوق والمفهوم بحسب
الكلية فلا تامل ورتبة الخامس عشر انه لا شك ولا ريب ان المفهوم في الاية الشريفة على فرض تسليم دلالتها على المراد معارض
بمنطوق الايات الناهية عن العمل بالظن من نحو قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا مع كون ذلك التعارض من باب تعارض
العمومين من وجه بيان ذلك ان المفهوم في الاية الشريفة خاص من جهة اختصاصه بخبر الواحد العدل عام من جهة شموله
لخبر الواحد المفيد للعلم لتحقق باطلاقه خبر المعصوم ايضا ومنطوق قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحوه مما يدل على حرمة
العمل بالظن خاص من جهة التصريح فيه بالظن عام من جهة شموله للظن مطلقا سواء استفيد من خبر العدل او من غيره من الاسباب
الظنية كالشهرة والاستقراء وعدم الخلاف مثلا واذا ظهر كون هذا التعارض من باب تعارض العمومين من وجه فلا بد من الرجوع
الى المرجح فان وجد المرجح في احد الطرفين فالاخذ به متعين ولا شك ان المرجح في طرف المنطوق وما دل على حرمة العمل بالظن
من العمومات الناهية عن العمل بالظن اما اولا فلان المنطوق بما هو منطوق اقوى من المفهوم من حيث هو مفهوم والاخذ
بالاقوى اولى من الاخذ بغيره واما ثانيا فلكون المنطوق موافقا للاصل الاصيل الدال على حرمة العمل بالظن واما ثالثا
فلملاحظة كثرة الايات الناهية عن العمل بالظن ووحدة الاية الدالة على اعتبار خبر العدل فان قلت قد عرفت سابقا ان الايات
الناهية عن العمل بالظن لا دلالة لها على الحرمة تعليقية لا تنجيزية اي تكون هذه دالة على حرمة العمل بالظن ما لم يرد عليها الوارد
الدال على جواز العمل بالظن وليس المفهوم في الاية الشريفة الا واردا على ما يدل على الحرمة قلت سلمنا ان ادلتها على الحرمة تعليقية
لكن كون المفهوم في الاية الشريفة واردا على الادلة اول الدعوى فان قلت شهرة القول بحجية خبر الواحد في الفروع مرجحة
للمفهوم في الاية الشريفة على منطوق ما دل من العمومات على حرمة العمل بالظن قلت كون الشهرة هنا مرجحة ممنوعة اما اولا
فلكون هذه الشهرة مجردة لان المشهور وان صاروا الى اعتبار خبر الواحد لكن تمسكهم ليس بهذا المفهوم وانما تمسك به
قليل من العلماء كما لا يخفى على المطلع على الحال وثانيا انا سلمنا ان الاية مما تمسك بها المشهور هنا لكن نقول الشهرة في مثل
مقامنا ليست صالحة للترجيح اما على مذهب التعبدي فلان مرجحية الشهرة منوطة على اعتبارها واما على مذهب الوصفي
فالشهرة وامثالها الظنية وان يصلح ان يقع مرجحا لكن وقوعها مرجحة مشروط بعدم دوران الامر بين المحذورين بحيث
يكون كلا منهما مخالفا للاصل ففي مثل مقامنا وان دار الامر بين المحذورين اعني الوجوب العمل بخبر الواحد وحرمته ولكن يكون
احد المحذورين اي حرمة العمل به موافقا للاصل كما لا يخفى ولكن مقتضى الانصاف ان هذا المفهوم وما دل منطوقا اذا
عرضا على اهل العرف يفهمون هذا المفهوم واردا على ذلك المنطوق بحيث صاروا الى ارتكاب التخصيص في جانب المنطوق
مثلا لو قال المولى لعبده لا تعمل بالظن من حيث هو ظن ثم قال اعمل بخبر العدل الواحد فالعبد بعد ملاحظة هاتين
العبارتين لفهم بان المولى من قوله لا تعمل بالظن غير الظن المستفاد من خبر العدل مع ان التعارض بينهما من
تعارض العمومين من وجه واصل السر في ذلك اي في تقديم المفهوم في الاية الشريفة على المنطوق ما دل على حرمة
العمل بالظن كون الاول اقل من حيث موردا والثاني اكثر موردا ورتبة السادس عشر ان التمسك بالمفهوم في الاية
الشريفة لا يجدي بحال المستدل ولا يثبت مدعاه بل الدليل يكون اعم من المدعى لان المدعى هو وجوب العمل بخبر الواحد
بحيث يكون تاركه اثما والمفهوم لا يدل على ذلك لان غاية ما يستفاد من المفهوم بعد نفي لزوم التبين عن خبر العدل
الواحد جواز العمل به لا وجوبه وظاهر ايضا ان المتبادر من الجواز هو الجواز بالمعنى الاعم الشامل للاباحة والوجوب

الحرمة

١٢٨

الصرف فان قلت كل من قال بالجواز قال بالوجوب قلت يلزم مع ذلك ارتكاب خلاف الاصل في المفهوم من جهتين الاول التجوز
في لفظ الجواز بحمله على الوجوب والثاني ارتكاب تخصيص الاكثر فان المفهوم من المفهوم على هذا التقدير وجوب العمل باخبار
الاحاد في كل مورد الا في الامور الخارجية التي تكون اكثر من موارد الاحكام الشرعية بمراتب شتى ضرورة ان العمل بالظن في
الامور الخارجية غير واجب اتفاقا بخلاف ما صرنا اليه فانه لا يستلزم خلاف الاصل الا من جهة واحدة وهي التخصيص مع كونه اقل
لان المراد من المفهوم على ما ذكرنا جواز العمل باخبار الاحاد في كل مورد الا في الاحكام ولا شك انه اذا دار الامر بين تخصيص الاقل
والتجوز وتخصيص الاكثر فالذهاب الى الاول اولى بمراتب شتى اللهم الا ان يحمل الجواز على الجواز بالمعنى الاعم الشامل للجواز
بالمعنى الاخص والوجوب فيثبت حينئذ جواز العمل بخبر الواحد بالنسبة الى الموارد كلها بمقتضى المفهوم ثم يثبت تفصيل كل مورد
من الوجوب في موارد الفرع والجواز بالمعنى الاخص في الامور الخارجية بالدليل الخارجي من الاجماع ونحوه ورتبة السابع
عشر ان من الظاهر والواضح ان العمل بالمفهوم في الاية الشريفة في الاخبار التي تكون محل بحثنا اي الاخبار الموجودة
في الكتب الاربعة مستلزم لمخالفة الاجماع القاطع بيان الملازمة اللزوم ظاهر لان مما اجمع علماء على لزوم الفحص والتجسس
عن معارض قبل العمل بها ما دام لم يتفحص المجتهد عن وجود المعارض ولم يبحث عن حال الخبر لم يجز له العمل به اتفاقا
واذا كان بناء العلماء في خصوص العمل باخباره الموجودة في الكتب الاربعة على لزوم الفحص والبحث اولا ثم العمل
ثانيا فلا يمكن العمل بالمفهوم في الاية الشريفة فيها لكونه نصا على جواز العمل بخبر العدل قبل التبين والتفحص فلا
ربط للاية الشريفة بالمدعى بالبديهة اللهم الا ان يقال بارتكاب تخصيص في المفهوم بالنسبة الى تلك الاخبار
فيصير المراد منه جواز العمل بجميع اخبار الاحاد قبل التبين الكاشف عن الصدق والكذب اما هذه الاخبار
فانه لا يجوز العمل بها قبل زمان الفحص الميسر سواء تبين صالها صدقا او كذبا ام لا تبين لتحقق هذا الفحص يجوز العمل
بها وان لم يبلغ حد التبين العلمي ورتبة الثامن عشر ان هذا الدليل غير مجد في مقابل المنكرين لحجية مفهوم
المنكرين لحجية الاخبار الاحاد كيف لا مع ان معظمهم كالسيد المرتضى وغيره منكرون لحجية مفهوم الشرط
بالمرة ولحجية مفهوم الوصف بالكلية فهذا الدليل لا ينهض عليهم واجاب عنه بعض الفضلاء بان حاصله انه هذا
الدليل سكوتي لا اسكاتي ومعيار قاطع ثبوتي لا اثباتي ورتبة التاسع عشر ان المفهوم في الاية الشريفة على فرض تسليم
دلالتها على المراد انما يجدي عند من قال بكون الظن الكتابي من الظنون المقطوع اعتبارها واما عند من يقول بذلك
بل قال بحجيته من باب الوصف مع القول بعدم اعتبار الظن في المسائل الاصولية فلا ينفع اصلا ورتبة العشرون ان
الاية الشريفة خطاب شفاهي وكل خطاب شفاهي مجمل بالنسبة الى الغائبين عن محل الخطاب اما الصغرى فبالعيان
الغني عن البيان واما الكبرى فلانه لا شبهة في تحقق حالة ما بين المخاطب والمخاطبين فهي اما كانت غير دالة
على شيء بحيث كانت ساكتة بالنسبة الى ظاهر الخطاب او دالة وعلى الثاني اما ان يكون قرينة موكدة لظاهره او صارفة
او معينة او مفهمة واذا احتملت تلك الاحتمالات جاء الاجمال في الخطابات الشفاهية بالقياس الى الغائبين لجواز ان يكون
تلك الحالة صارفة لظاهر الخطاب فيفهم المشافهون لاجلها المراد الذي هو خلاف ظاهر الخطاب فيصير ما هو المراد من
الخطاب مجملا بالنسبة الى الغائبين فكيف يمكن لهم الاستدلال به وبه يتضح هذه الشبهة مع القيل والقال فيها فليرجع الى
مظانها وقد مضى ببسوط الكلام في مبحث تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فارجع اليه ومنها قوله تعالى
في اخر سورة التوبة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون وجه الاستدلال بالاية الشريفة على حجية اخبار الاحاد يتوقف على بيان امور الاول ان التفقه المذكور فيها
لا بد ان يحمل على معناه اللغوي اي مطلق التفهم والتعلم لا على معناه المعروف بين علماء الاصول اي العلم بالاحكام
الشرعية على وجه مخصوص اذ من الظاهر الواضح ان الفاظ الكتاب والسنة يجب حملها على المعاني المتعارفة في زمان
صدور الخطاب ولا شك ان لفظ التفقه في الزمان لم يكن له معنى الا معناه اللغوي ونحوه انا نجد في الاصطلاح

طار شاهر المحل التفقه المذكور في الاية الشريفة على معناه الطاري المعروف عند العلماء خاصة من غير ثبوت الحقيقة الشرعية فيه
من الحقيقة الشرعية ما لا وجه له مضافا الى ملاحظة اصالة عدم النقل وبقاء اللفظ على معناه اللغوي حتى يثبت النقل عنه
وعدم ثبوته في زمان الخطاب لا يحتاج الى البيان كما لا يخفى الثاني ان الانذار عبارة من الابلاغ المقرون بالتخويف والتهديد
كما قال العبد لصاحبه ان المولى قد توعد عليك على ترك الفعل الذي امرك به او على فعل ما نهيت عنه الثالث ان المراد
من الفرقة الجماعة الكثيرة ويراد منها لفظ القبيلة كما يشهد به لسان اهل العرف والمراد من الطائفة الجماعة التي يكون نسبتها
الى الفرقة اقل عددا كما يشهد بذلك خروج الطائفة من الفرقة والقول بان المراد من الفرقة هو الثلاثة ومن الطائفة
هو الاثنان او الواحد نظرا بانه لولم يحمل الفرقة على الثلاثة والطائفة على الاثنين او الواحد لما يتم الاستدلال بالاية الشريفة
على حجية خبر الواحد لجواز ان يكون الطائفة بالغة الى حد التواتر فاسد لكونه مخالفا للفهم العرفي ولعدم احتياج
استقامة الاستدلال الى ذلك الحمل لان الطائفة نظرا الى مقتضى الفهم العرفي مما يجامع التواتر والاحاد معا فحمله
بالتواتر خلاف ظاهر اللفظ لا يفتقر الى بيان الدلالة واين الدلالة هنا والى ذلك باشارة الرابع ان الضمير في قوله
وليتفقهوا وكذا في قوله ولينذروا راجع الى الطوائف المدلول عليها بقوله من كل فرقة طائفة وان يمكن
رجوعه الى الطائفة ايضا مضرا بحال الاستدلال لكن الاول ما يسبق اليه الفهم بعد النظر الصحيح في الاية الشريفة
الخامس ان لفظ لعل قد يطلق ويراد بها مجرد الاحتمال من غير ان يكون مدخولها مطلوبا للمتكلم كما قال السيد لعبده
الطاهر الكتاب زيدا لعله في السوق ولا شك ان كون زيد في السوق ليس مطلوبا للمتكلم وقد يطلق ويراد به
الترجي اي كون مدخولها مطلوبا للمتكلم بحيث لا يرضى بعدم حصوله مع احتمال التحقق والعدم كقول المريض
هذا الدواء لعله يشفيني اذ لا شك ان الشفاء مطلوب للمريض بحيث لم يكن راضيا بعدمه مع عدم القطع بحصوله
لعدم كونه عالما بعواقب الامور وقد يطلق ويراد بها الغاية اي كون مدخولها غاية ومعلولا لما قبلها مع كونه
مطلوبا للمتكلم بحيث لا يرضى بعدم حصوله قطعا من غير تطرق احتمال الوقوع والاية الشريفة من قبيل ذلك
ضرورة ان مراده تعالى من وجوب الانذار ليس الا لتحقيق الحذر الموجب لحصول الاطاعة والانقياد فيكون الاطاعة
مسببة من الحذر المسبب من الانذار واما نفي احتمال الوقوع وللاوقوع فظاهر لكونه تعالى عالما بعواقب الامور وتوهم ايجاب
الحذر بحيث يكون متعلق التكليف المحض فاسد لكونه من الافعال والاوصاف القهرية التي تحت قدرة العبد حتى يجب
تعلق التكليف الايجابي برفع ما يتعلق به التكليف الايجابي في المقام ويكون مطلوبا للحكيم على الاطلاق بطريق
الايجاب هو الاثار المترتبة على الحذر من الاطاعة والانقياد المندرجين تحت قدرة العبد كما لا يخفى اذا عرفت
هذا فاتضح طريق الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر العدل حيث دلت الاية الشريفة على لزوم الحذر المترتب
عليه اثاره من الاطاعة والانقياد على قوم كل طائفة عقيب انذار طائفتهم ولا شك ان هذا الحاصل بانذار طائفتهم في
شك ان هذا يحصل بانذار مجموع الطوائف لجميع القوم الحاصل للتوزيع بحيث ينذر بعض من الطوائف بعضا من القوم واحد
كان المنذر او اكثر لا يقال انا نجد بعد ملاحظة ما ذكرتم في تفسير الانذار من كونه الابلاغ المخوف وبالكلام اخص من المدعى ولا
يتم الا بالنسبة الى اخبار الواجب والحرام لتحقق التخويف في اخبار حاجيات الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق
تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب واما غيرهما من الاحكام فلا يصدق على اخباره الانذار ضرورة ان الاخبار
بالاستحباب والكراهة والاباحة لم يكن فيه تخويف فلم يتحقق الانذار فلا يفي الدليل بتمام الدعوى لان المدعى اثبات
حجية اخبار الاحاد بالنسبة الى جميع الاحكام من الوجوب والحرمة وغيرهما كما لا يخفى لانا نقول لما دلت الاية الشريفة على
حجية خبر العدل الواحد بالنسبة الى الواجب والحرام نتم حجيته بالقياس الى ما عداهما من الاحكام بضميمة الاجماع
المركب اذ كل من قال بحجية خبر العدل الواحد بالنسبة الى الواجب والحرام قال بها في غيرهما ايضا فالقول بالفصل
غير موجود كما لا يخفى هذا تمام تقرير الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر العدل الواحد في الاحكام الشرعية

ولكن

١٢٩

ولكن يرد على هذا الاستدلال وجوه الاول ان الاية الشريفة لم يكن لها ربط بالمدعى بيان ذلك ان ما يصدق عليه الانذار
الا ولم يجد الاخبار بالاحكام الشرعية كاخبار الراوي بان المعصوم قال بان كيفية الوضوء كذا او كذا او كيفية الركوع كذا او كذا
وحكم بوجوبها على العباد والثاني التخويف على ترك ما يجب فعله وعلى فعل ما يحرم ارتكابه كما هو داب الواعظين الصاعدين
الى المنابر المخوفين للتاركين للواجبات والفاعلين المحرمات ولا باس لتوضيح الامرين نذكر مثالا عرفيا في البين فنقول لو
اخبر احد من الجالسين عند المولى الى عبيده بان المولى قد امركم بارتكاب فعل كذا او كذا او نهاكم عن ارتكاب فعل كذا او كذا او
اخبر بان المولى قد قال بان كل واحد من عبيدي لو ترك واجباتي وفعل محرماتي فقد نؤاخذه بانواع السياسات الشديدة
وباقسام المؤاخذات الصعبة التي لم يمكن تحملها واذا عرفت ما ذكرنا من الامثلة الشرعية والعرفية فاعلم ان اطلاق الانذار
ان لم نقل بكونه بالقياس الى المعنى الاول منحطا بالتشكيك المبهم الذي يكون عدمه مبينا فلا اقل من كونه كاطلاق الكلي
بالنسبة الى المشترك وغيره فلا اقل من كونه بالقياس اليه منحطا بالتشكيك المضر الاجمالي واذا كان اطلاق الانذار
الى المعنى الاول على هذا المنوال ولا يستفاد منه عرفا اعني القرينة ان المعنى الثاني الذي لم يكن نافعا بحال الاستدلال
سقط الاستدلال عن درجة الاعتبار بلا تامل والثاني ان للاية الشريفة لو ابقي على ظاهرها لكان مخالفا للاجماع
القاطع بيان ذلك ان الانذار نظرا الى اطلاقه فردين احدهما الافتاء والاخر الاخبار وان للقوم نظرا الى المفهوم قسمين
احدهما المجتهدون والثاني المقلدون فيستفاد من ظاهر الاية الكريمة ان الانذار واجب على المنذرين مطلقا سواء كان
بطريق الاخبار او الافتاء وان كل واحد من القوم يجب عليه قبول ذلك الانذار اعم من ان يكون مجتهدا او مقلدا
ولا شك ان هذا مخالف للاجماع من جهتين الاول ان ظاهر الاية دال على قبول المجتهد فتوى غيره مع ان الاجماع منعقد على
عدم جواز عمل المجتهد بفتوى غيره والثاني ان الاية بظاهرها دالة على جواز عمل المقلد باخبار الاحاد في حال ان
ذلك الجواز مخالف للاجماع ايضا فلا بد من صرف الاية من ظاهرها بوجوه بعضها نافع بحال المستدل وبعضها
ينفي او لا بيان الوجوه حتى يظهر النافع والضار فنقول الاحتمالات المتصورة في الاية الشريفة حتى الاولى ابقاء
الاية الشريفة على حالها من غير ارتكاب تقييد في الانذار وتخصيص في القوم الثانية ابقاء الانذار على اطلاقه
القوم على عمومه مع ارتكاب تقييد في قوله لعلهم يحذرون بصورة العلم فكانه قال لعلهم يحذرون اذا حصل لهم
العلم الثالثة ابقاء الانذار على اطلاقه والقوم على عمومه مع التمسك بقاعدة خرج ما خرج الرابعة تقييد الانذار بالافتاء
وتخصيص القوم بالمقلدين الخامسة تقييد الانذار بالاخبار وتخصيص القوم بالمجتهدين ثم لا يخفى عليك انه لا سبيل
للمستدل الى الاحتمال الاول لكونه مخالفا للاجماع القاطع ولا الى الثاني فلانه فلا نزاع فيه بين الفريقين بل ينفع بحال
الخصم في مقابل المستدل ولا الى الاحتمال الرابع ضرورة انه مضر بحاله ونافع للمقابل له وانما ينفع بحاله الاحتمال
الثالث والخامس كما ينفع بحال المقابل له الثاني والرابع فان بالاحتمال الثالث فنقول له ان مراعات قاعدة
خرج ما خرج في الاية الشريفة انما يسلم لو كانت مطابقة لما يفهم به اهل العرف من الاية الشريفة ولا شك ان اخراج
الفتوى بالنسبة الى المجتهدين واخراج الاخبار بالنسبة الى المقلدين لم يطابق لما يفهمه العرف من ظاهر الاية ولم
يكن على طبق فهم اهل اللسان في امثال المقام وهذا امر لم ينكره ذو تامل تام ان تمسك بالاحتمال الخامس
فنقول ان الاية الشريفة انه لم تكن ظاهرة في الاحتمال الرابع لم تكن ظاهرة في الاحتمال الخامس البتة فيصير
الاية الشريفة ذات احتمالين متساويين في نيو ظهور في البين فتكون في وهدة الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال
الثالث ان الاية الشريفة فيما منافية لمذهب المستدل وذلك لان مذهبه من قال بحجية اخبار الاحاد من باب
التعبد الصرف ان العمل باخبار الاحاد لا يجوز بالنسبة الينا ولا يكفي في براءة ذمتنا من التكاليف الشرعية ما لم
يحصل الاطلاع على مستند شرعي على اعتبارها فلو عمل احدنا قبل ذلك الاطلاع كان اثما مع عدم كونه
عالما بان يكون غير خارج عن العهدة وان صار عمله مطابقا للواقع وهذا المطلب مما ينافيه الاية الشريفة

لان الظاهر التبادر ومنها ان الانذار واجب على المنذرين لكن بمحض الاطاعة بعد حصول الحذر باى نحو كان سواء وقع
الاطلاع على ما يدل على لزوم الاتباع بالنسبة الى ذلك الانذار ام لم يقع بل الفرد الظاهر من اطلاق الاية الشريفة هو اتباع
الانذار المنذر به بمجرد تحققه وان لم يقع الاطلاع على ما دل على اعتباره فالاية الشريفة تقول بما لا تقول انت به فلابد
من ارتكاب احد الامرين اما تقييد الاية الشريفة بصورة حصول العلم المنذر به فكان قيل لعلهم يحذرون اذا حصل
لهم العلم بالحكم الالهي او بتقييدها بصورة حصول الاطلاع على ما يدل على اتباع الانذار فكان قيل لعلهم يحذرون
اذا حصل لهم الاطلاع على دليل دال على اتباع الانذار فلو لم يكن التقييد الاول اولى بالاعتبار لم يكن الثاني اولى
بالضرورة فيصير الاية بالنسبة الى ما تقول انت به مجملة فلا يصح التمسك بها الرابع ان الاية الشريفة لها احتمالات ستة في
النظر الاول ان يكون المراد بها انه يجب على المتفقهين المنذرين ان يبلغوا الاحكام الى قومهم على الوجه المتضمن للانذار
والتخويف بحيث يترتب على ذلك التبليغ المتضمن للانذار حذر كامل بحيث يصير ذلك الحذر داعيا الى قبولهم ما بلغ
اليهم وان كان ما بلغ اليهم محتملا للصدق والكذب عندهم الثاني ان يكون المراد بها انه يجب على المنذرين ان يبلغوا
الى القوم على الوجه المشتمل على التخويفات الكاملة والتهديدات التامة بحيث يترتب عليه اى على ذلك التبليغ المنذر به حذر
كامل يوجب ذلك الحذر ان يتعبد على اعتنائهم بفعل الواجبات وعدم اهتمامهم بترك المحرمات بحيث يحقق الاعتناء التام والاهتمام
الكامل بحيث لم يصدر منهم بعد ذلك التخويف مقدار ما ادى من التهاون ومقابل جناح ذباب من التساهل وان لم
حصول القطع لهم بالواجبات والمحرمات من حيث انها واجبات ومحرمات الثالث ان يكون المراد بها الامر المركب من الامرين
الاولين ان يكون المراد وجوب تبليغ الاحكام على وجه الانذار بحيث يترتب عليه حذر يصير داعيا الى وجوب قبول القوم ما
بلغ اليهم وان كان يحتمل الصدق والكذب او موجبا لشدة اعتنائهم بفعل الواجبات وترك المحرمات بالاعتناء
الشديد والاهتمام الاكيد ثم لا يخفى عليك ان المراد بالاية الشريفة ان كان هو الاول فكان لها ربط بالمدعى ويصح به
التمسك في المقام بلا دعوى مردودة انا لا نعني بحجية خبر الواحد الا اتباعه مع انه يحتمل الكذب وكذا ان كان المراد بها هو
الثالث كما لا يخفى واما ان كان المراد بها هو الثاني فلا لان الاحتمال الثاني ينادي باعلى صوت بان مقصوده تعم ليس من
هذا الكلام الا حصول الاعتناء بالواجبات الالهية والمحرمات الشرعية من غير ان يكون في صدد بيان اعتبار المخبر والمنذر
من حيث انه واحد او متعدد وليس لك ان تقول ان الاية باطلاقها تدل على لزوم الاعتناء بالواجبات والمحرمات حتى في صورة
يكون فيها المبلغ لتلك الواجبات والمحرمات عدلا واحدا الا انا نقول سلمنا ذلك الاطلاق لكن التمسك به في المقام غير صحيح
لان من جملة ما اشترطت به صحة التمسك بالاطلاق هو ان لا يكون مقصود المتكلم من ذكر الكلام الذي يستفاد منه العموم
الاطلاقي بالقياس الى امر بيان حكم شيء اخر بحيث يكون ذلك معنا فالاجل ذلك الشيء ولذا لم يجز التمسك في اثبات طهارة كل
عضو من الحيوان الممسوك للكلب المعلم حتى العضو المعضوض والاثم بفعل ذلك العض باطلاق قوله تعم فكلوا مما امسكن عليكم لان
الغرض من هذه الاية الشريفة ترخيص في اكل كل حيوان هكذا الكلب المعلم من حيث كونه حراما لها يستفاد من عمومه لفظا
اكل كل حيوان وكذا اباحة كل عضو حتى العضو المعضوض نظرا الى عمومه المستفاد من حذف المتعلق واذا كان المراد مختصا في بيان حلية
الممسوك من حيث هو كذلك من غير بيان حكمه من حيث الطهارة او النجاسة ايضا لا يمكن التمسك باطلاقها على طهارة موضع العض
وما نحن فيه ايضا من قبيل ذلك لان الاية الشريفة لو حملت على المعنى الثاني لكان مقصوده تعم من سوق تلك الاية هو لزوم الاعتناء
والاهتمام بالاحكام الالهية ببيان اشتراط تبليغ المنذرين وان كانوا احادا فان قلت سلمنا انه لو كان المراد بالاية الشريفة
هو المعنى الثاني لكان ما ذكرناه هنا حقا من كون الاية الشريفة نظير قوله تعم فكلوا مما امسكن لكن نقول من اين تعلم ان الظاهر من
الاية ليس المعنى الاول ولا الثالث قلنا من انصف من نفسه وتامل في الفهم العرفي بالنسبة الى الاية الشريفة لا يتبادر منها
الى ذهنه السالم المحصول عن الشبهة الا المعنى الثاني فتم ولا تغفل الخامس ان الاية الشريفة تمنع انصرافها الى محل البحث
لان المتبادر من قوله لينذروا وجوب الانذار بطريق الافتاء لا بطريق الاخبار لكون الانذار بالنسبة الى الاخبار محتاجا بالتكلف

دال

والسر في ذلك ان الغالب من المنذرين في زمان المعصوم ع كان بنائهم في تبليغ الاحكام بطريق الافتاء فمتى سمعوا من النبي او من
الائمة المعصومين ع مسئلة وحصل القطع بالحكم الالهي في تلك المسئلة وغيرها من المسائل الماخوذة من النبي ع الى الغائبين من
المكلفين بطريق الافتاء من غير ان يسندوها الى منبع الوحي كما يشهد به الاثار والتتبع في طريقة من ادركوا زمان المعصوم ع وتشرفوا
١٣٠ بفيض حضرته لا يقال هذا ينافي ما قدمتم من حمل التفقه على معناه اللغوي لان الافتاء انما يتصور لو حمل التفقه في الاية على التفقه المصطلح
عند العلماء الذي لم يتصف به زمان المعصوم لانا نقول ليس الافتاء الا مجرد الاخبار بالحكم من غير اسناده الى المعصوم سواء كان ذلك
الافتاء ناشئا من التفقه الاصطلاحي كما هو شان المجتهدين في زماننا او من تحصيل المسئلة من منبع الوحي الالهي مشافهة فالافتاء
غير متوقف على التفقه المصطلح عليه عند العلماء بل يبعد ان يقال ان بناء المقلدين في زماننا ايضا على انه كلما سمعوا
المجتهد مسئلة القوها الى الغير حاكما بان هذا حكمها كذا من غير اسناده الى المجتهد السادس ان الاية الشريفة على فرض
تسليم دلالتها على حجية خبر الواحد معارض بمنطوق قوله تعم ان جائكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة الاية
لان قوله تعم ان تصيبوا قوما بجهالة الاية حاكم بعدم جواز قبول خبر الواحد مع ان قوله تعم فلولا نفر من كل فرقة دال على جواز قبوله ويكون
التعارض بينهما من تعارض العام والخاص المطلق فانه لا شك في ان قوله تعم ان تصيبوا اخص من قوله تعم فلولا نفر من كل
الاية لان كل مقام يصلح كونه موردا لقوله تعم ان تصيبوا يصلح كونه موردا لاية النفر من غير عكس لان اية النفر عام من
جهة شمولها الخبر الواحد المفيد للعلم ولافتاء الواحد وح يقدم الخاص على العام لما قرر في محله ان الدليلين المتعارضين
اذا كان احدهما اخص مطلقا يقدم على الاعم المطلق فان قلت التعارض في المقام من تعارض العموم من وجه لشمول اية
النبا النبا الذي يكون في غير الاحكام كما يشهد بذلك مورد اية النبا كما لا يخفى قلت سلمنا ذلك لكن نقول اولا ان المرجح
في طرف قوله تعم ان تصيبوا لكونه نافيا وقوله تعم فلولا نفر مثبتا وقد قرر ان احد الدليلين المتعارضين العامين من وجه
اذا كان نافيا والاخر مثبتا يكون النافي مقدما على المثبت لاحد وجهين النفي مرجح وثانيا لو سلمنا عدم وجود المرجح في احد
الطرفين فنحكم بالتساقط في البين ونرجع الى الاصل ولا شك ان مقتضى الاصل الاولي حرمة العمل بالظن فتدبر السابع ان
الاية الشريفة انما تقبل دلالتها على حجية خبر الواحد لو كان مفادها لزوم اتباع خبر الواحد من غير ضم الانذار الى الخبر و
اما في صورة انضمام الانذار اليه كما هو صريح الاية الكريمة فلا لجواز ان يكون لزوم الاتباع مسببا من حكم القوة العاقلة لوضوح
ظاهره ان النفس بمجرد سماع الانذار يتأثر وتحصل لها خوف يوجب حكم القوة العاقلة بلزوم اتباع الانذار من باب دفع الضرر
المحتمل وان لم يكن خبر الواحد حجة اصلا الثامن انا نمنع انصراف الاية الشريفة الى غير صورة حصل فيها العلم بالخبر بل
بل نقول التبادر منها اعتبار الخبر فيما افاد الخبر علما والسر ظاهر لانه لا يحفظ كون المنذرين اخذين الاحكام الشرعية
من المعصوم بلا واسطة مع ملاحظة حال ارشادهم مع كونهم متلبسين بتحصيل الاحكام بطريق العلم ولا يحفظ ايضا ان كل واحد
واحد منهم كانوا مامورين بالتبليغ بالنسبة القوم بحيث يبلغ كل واحد الى ما هو القوم حصل له القطع بما ادعينا فلا مانع
من منع انصرافها الى غير الصورة العلمية فيكون اطلاق الاية الى الصورة الظنية متمسكا بالتشكيك المانع الاطلاقي فالاية محمولة على الغالب
من الزمان الذي صدرت فيه ولا شك ان الغالب في ذلك الزمان المكلف حصول القطع بانذار المنذرين نظرا الى
ما اشرنا اليه انفا التاسع ان الاية الشريفة معارضة بمنطوق ما دل على حرمة العمل بالظن من العمومات الناهية عن العمل بالظن نحو
قوله تعم ان الظن لا يغني من الحق شيئا ويكون التعارض من تعارض العمومين من وجه ولا شك ان المرجح غير موجود في احد
الطرفين فح لا بد من الحكم بالتساقط مع جعل المرجع هو الاصل الاصيل الدال على حرمة العمل بالظن وليس لاحد ان يقول ان
ما صار مرجحا لتقديم المفهوم في قوله تعم ان جائكم فاسق الاية على العمومات الناهية عن العمل بالظن من كون المفهوم اقل موردا
بالنسبة الى منطوق العمومات هو بعينه هنا موجود لانه لا شك ان اية النفر اقل موردا بالنسبة الى قوله تعم ان الظن لا يغني شيئا
من العمومات الناهية عن العمل بالظن فح يقدم اية النفر على العمومات لانا نقول اولا نمنع الصغرى اى كون اية النفر اقل
موردا بالنسبة الى العمومات وثانيا لو سلمنا الاقلية يجب الجمود في طرف اية النفر فنقول الاقلية لا تكون مرجحة ما لم يصير مستندا لها و

ويصير ودونها مستندا بها بحيث يصلح للمرجحية ممنوعة فتدبر العاشر انه يرد على الاية الشريفة ما يرد على الاية السابقة تاسعا الحادي عشر
انه يرد على الاية الشريفة ما يرد على السابقة عاشرا الثاني عشر يرد على الاية الشريفة ما يرد على السابقة من الايراد الحادي عشر الثالث عشر
يرد على الاية الشريفة ما يرد على السابقة الرابع عشر يرد على الاية الشريفة الايراد ان الخبر الاخيران من الايرادات الواردة على الاية
السابقة فتدبر ومنها قوله تعم في سورة البقرة ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وتقرير الاحتجاج ان الله سبحانه تعم حكم في حق من يكتم ما منه من البينات الشرعية والهداية
الالهية ولا يظهرها بانه يلعنه الله عند كل لاعن فيجب على من عنده هداية من جانب الله اظهارها للانام وابرازها للعباد
وبعد ثبوت وجوب الاظهار فاما ان يجب علينا قبوله ام لا وعلى الاول ثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم كون وجوب الاظهار لغوا
بلا فائدة واورد على هذا الاستدلال وجوه الاول انا وان سلمنا كون الاحكام من جملة الهدى لكن نقول ان البينات المذكورة
في الاية الشريفة مع ما عطف عليها عطفا تفسيريا من الهدى غير شاملة لها نظرا الى اتفاق الفريقين في الاية الشريفة قد نزلت
في حق اليهود حيث انهم يكتمون ما في كتبهم من البينات اى الشواهد الظاهرة والدليل الساطع الدالة على نعت نبينا وكونه ختم
الانبياء والمرسلين فبعد الملاحظة التامة في الاية الشريفة والتامل في موردها والنظر في المعنى المتبادر من البينات نفهم ان
المراد من العموم المستفاد هو نفس المورد من غير شموله للاحكام الشرعية لا يقال ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد لانا
نقول هذا ليس من باب تخصيص العموم بالمورد بل من باب تحصيل العموم بالمورد بمعنى ان العموم المستفاد من الاية الشريفة
ليس الا بقدر موردها بحسب المتفاهم العرفي بعد التامل فيما اشرنا اليه انفا وما ذكرناها نظير ما قال بعض المحققين في قوله خذ
ما اشتهر بين الاصحاب في جواب السؤال عن الحديثين المتعارضين من ان عموم الموصول الواقع في الرواية ليس انه بعمومه
عنه فالتمسك بالرواية في حجية ما اشتهر بين الاصحاب من الفتوى المجردة عن الرواية فاسد فان قلت ان المقام ليس نظير الاول
بل ما ذكرتم ليس الا من قبيل تخصيص العموم بالمورد قلت هذا انكار باللسان مع ان القلب مطمئن بالايمان الثاني ان لفظة ما في
قوله تعم ما انزلنا يحتمل ان يكون موصولة او غيرها من الموصوفة وغيرها لكن اذا دار الامر بين كونها موصولة او غيرها فلا نعلم
كان وجب حملها على الموصولة اما لاصالة الحمل كونها حقيقة في الموصولة ومجازا في غيرها او لاجل كون الموصولة اشهر معانيها
ان قلنا الاشتراك اللفظي مع كون الاشهر قرينة معينة واذا كان حملها على الموصولة متعينا فالنفي الوارد عليها مفيد لسلب
العموم لاتفاق اهل المعاني على ان النفي الوارد على ارادة العموم يفيد سلب العموم فح يصير الاية الشريفة في قوة ان يقال
ان الذين يظهرون كل البينات والهدى الاية فغاية ما يستفاد من الاية الشريفة ان الكتمان بطريق الايجاب الكلي باعث
للمؤاخذة واللعن والعقاب فلو كتم بعض من الهدى مع اظهار الباقي لم يستوجب العقاب فح العقل
تجويز ان يكون بعض الهدى الذي يجب اظهاره هو اصول الدين لا غيره مع ان المقصود حجية اخبار الاحاد في فروع الشريعة
لكن الانصاف ان يقال ان افادة النفي الوارد على اداة العموم سلب العموم لا عموم السلب انما يكون في النفي الوارد على لفظ
كل بخصوصها من غير تحقيق تلك الافادة بالنسبة الى غيرها فتدبر الثالث انا لا نسلم ان الكتمان بمعنى عدم الاظهار حتى
يلزم من النهي عنه وترتب اللعن عليه وجوب الاظهار الملزوم لوجوب القبول بل نقول ان المتبادر منه الاستتار كما يقال
في العرف فلان كتمان الشهادة ولا يتبادر منه في العرف الا انه طولب بالشهادة فانكرها فمنع اظهار
الشهادة مع عدم المطالبة لا يكون كتمانا للشهادة وذلك ظاهر الرابع انا سلمنا الكتمان بمعنى عدم الاظهار لكن نقول ان وجوب
الاظهار من اين لزم لازمه على وجوب القبول ومن اين ثبت التلازم بينهما الا ترى ان الشاهد الواحد يجب عليه
اداء الشهادة مع عدم لزوم القبول والفائدة غير منحصرة في وجوب القبول لجواز ان يكون الاظهار واجبا ليقبل فيما اذا انضم
اليه القرائن المفيدة للقطع او تحصيل التواتر بالمجموع الرابع يرد على الاية الشريفة ما يرد على الاية الاولى ثالثا الخامس
يرد على الاية الشريفة ما وردت على الاية الاولى تاسعا السادس يرد على الاية الشريفة ما وردت على الاية الاولى عاشرا
السابع يرد على الاية الشريفة ايراد ان الاخيران من الايرادات الواردة على الاية الاولى فتدبر اذا عرفت ان التمسك

بالايات

فعلمنا
بالايات الكريمة على حجية اخبار الاحاد في فروع الشريعة غير سليم من الايرادات الصعبة والمحذورات الكثيرة فاعلم ان لنا دليلا
على حجية اخبار الاحاد في الجملة لكنه مركب من امور كثيرة ظنية بحيث يحصل من تراكم ظنونها القطع باعتبار اخبار الاحاد في الجملة منها ان
١٣١ فقهائنا الاعلام قديما وحديثا وخلفا وسلفا على العمل بها الا السيد المرتضى وتابعيه وذلك لشبهة حصلت لهم ولغفلة عرضت
عليهم ومنها اتفاق الاصحاب رضوان الله عليهم على الاعتناء بشان الرواة وتميز احوالهم جرحا وتعديلا مدحا وذما وليس ذلك
الا لاجل العمل باخبار الاحاد ومنها تدوين الاصحاب الائمة الاطهار اخبار الاحاد في كتبهم واصولهم من بدو زمن
المعصوم المهدي الى القائم عليه السلام حتى قيل انه صنف في ازمنتهم لاسيما في زمان الصادق اربعمائة مصنف او ستمائة
جملتها الاصول الاربعمائة وهذه كانت مدونة بين ايديهم وما بعدهم الى زمان حدوث الحادثة العظمى والغيبة الكبرى وهكذا الحال
الحال بين اساطين الاصحاب المتقاربين باعصار الائمة حتى صنفوا والفوا الكتب الاربعة المشهورة المتداولة الان وغيرها من
الكتب وليس ذلك الا لاجل العمل بها ومنها نقل اصحاب الائمة تلك الاخبار الى غيرهم وما ذلك الا للعمل بها ومنها احتجاجهم
في مسائل عديدة ومطالب مهمة ومقاصد باخبار الاحاد واذا افتوا بشيء منها وطالبهم الخصم في المقابل بدليل لم
ينكر عليه خصمهم بان الذي تمسكت به في اثبات مدعاك خبر واحد والعمل به غير جائز والتعويل عليه فاسد ومنها عملهم
بنفس تلك الاخبار مع كونهم في بلاد العجم ومنها عمل عوام الامامية القاطنين في بلاد الائمة الاطهار بتلك الاخبار مع اطلاع الائمة
عليهم السلام على ذلك العمل وتمكنهم من ردعهم ومنها نصب المتمكنين من الائمة الاطهار لانتظام امر الشريعة الغراء والملة الحنيفية البيضاء
الولاة في البلاد البعيدة ومنها ارسال الائمة الرسل الى الامصار النائية لاجل تبليغ الاحكام الشرعية ومنها عمل
اصحاب الرسول في وقايع كثيرة عملوا فيها باخبار الاحاد ومنها نقلهم تلك الاخبار الى غيرهم ومنها احتجاجهم
في مسائل شتى على الخصم مع عدم انكاره ذلك الاحتجاج ومنها عمل العوام في زمن الرسول بها بل الذين كانوا في بلاد ومنها
نصبهم الولاة في البلدان ومنها ارسالهم الرسل الى البلاد والاطراف لتبليغ الاحكام ومنها الاجماعات المنقولة على اعتبار
الاحاد التي كادت تكون تبلغ حد التواتر ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على حجية اخبار الاحاد لاسيما الاخبار الواردة في علاج المتعارضين
ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على ترغيبهم وتحريضهم بتدوين الاخبار بل قد يستفاد من الاخبار الامر الحتمي بذلك التدوين
ومنها الاخبار الكثيرة الامرة بالرجوع الى اصحابهم ع ومنها انه لا شك ولا ريب ان هذه المسئلة مما يعم به البلوى ويشتد بها الحاجة
غاية الاشتداد فلو كان العمل باخبار الاحاد غير جائز في الشريعة لوصل الينا النهي عنه ولصار المنع منه ضروريا الا ترى ان القياس
مع قلة موارده وندرة وقوعه في الشرع ورد في خصوص النهي عنه اخبار كثيرة بحيث صار المنع منه ضروريا في المذهب وحرمته بديهيا
في الشريعة مع انه لم يرد في المنع العمل باخبار الاحاد خبر واحد فضلا ان وجدنا اخبارا كثيرة دالة على اعتبار اخبار الاحاد و
بناء عوام الناس على العمل بالاخبار الاحاد فلو لم يكن العمل بها جائزا لورد النهي عنه والا لزم خلاف اللطف ثم لا يخفى عليك في
المقام امران الاول ان مقصودنا الاصلي وغرضنا الكلي من اقامة هذا الدليل القطعي المركب من الامور الظنية ليس الا اثبات
حجية خبر الواحد في الجملة ولو بطريق الايجاب الجزئي في مقابل من ادعى حرمة العمل به في الشريعة بطريق السلب الكلي الثاني ان القطع
الحاصل من هذا الدليل باعتبار اخبار الاحاد في الشريعة من باب التعبد العرفي ليس الا بالنسبة الى اخبار الاحاد في زمن النبي ص
والائمة عليهم السلام من غير ان يحصل منه القطع بحجية اخبار الاحاد تعبدا مطلقا ولو بالنسبة الى الاخبار التي تكون مثل
الاخبار المودعة في الكتب الاربعة المتداولة حتى يثبت جواز العمل باخبار الاحاد تعبدا بالنسبة الينا والسر في ذلك
ان الاخبار الاحاد الصادرة في زمن ائمتنا لما كان ناقلها ومطلعها بلا واسطة وعدم الوسائط مع كون ذلك الغالب
سليما من المعارض فدعوى افادة هذا الدليل القطع بجواز العمل بتلك الاخبار في تلك الازمنة لا تبعد عن طريق السداد
ومن مسلك الصدق والصواب واما دعوى افادته القطع بحجية اخبار الاحاد مطلقا حتى الاخبار المودعة في الكتب الاربعة مع ملاحظة
كونها ذات وسائط كثيرة وغير سليمة عن المعارض فغير مسموعة وبالجملة دعوى العلم بجواز العمل بما في الكتب الاربعة
في هذه الازمنة مع ملاحظة ما اشرنا اليه في غاية الصعوبة والاشكال نعم ان ادعى ان هذا الدليل وان لم يستفد منه حجية جميع ما في الكتب

الا بعد نصا او كثرة دعوى افادة العلم بجميع انواع الخبر كالخبر الصحيح الاعلى الذي يكون كل واحد من رواته زكيا بتزكية عدلين
قرينتين العصمة فلا يكون بعيدا ابتداء ثم اعلم ان في هذا المقام شيئا وهو ان المشهور القول بعدم حجية خبر الواحد من السيد المرتضى
ره ومتابعيه والمحكي من الشيخ الطوسي ره ومتابعيه حجيته ادعى الاول الاجماع على ما ارتضاه من تحريم العمل بخبر الواحد في الشريعة
كدعوى الاجماع على حرمة العمل بالقياس والثاني ايضا ادعى الاجماع على ما ادعاه من لزوم العمل به شرعا بحيث يكون خبر الواحد
من الظنون المخصوصة فصارت من كل واحد من هذين الجليلين دعوى الاجماع على خلاف ما ادعى الاخر الاجماع عليه فتحقق التناقض
بين الاجماعين المدعيين في عصر واحد في مقام واحد فلا منظرة هذين الاجماعين المتناقضين الصادرين من هذين الجليلين
يحتمل حتى وجوها الخفا نهاية الاستبعاد الا واحدة الاول الحكم بكون النزاع بينهما لفظيا ونفي الحق والفرق البين رأسا بحمل
كلام السيد على حقيقته راجع الى ما يطابق قول الشيخ ره الثاني كون النزاع كذلك لكن توجيها بان كلام الشيخ ره راجع حقيقة الى ما يوافق
كلام السيد ره الثالث كون النزاع بينهما موضوعيا وبعبارة اخرى صغرويا الرابع كون النزاع بينهما حكميا وبعبارة اخرى كبرويا
والخروج السيد ره لشبهة حصلت للشيخ في المقام الخامس كون النزاع كذلك والخروج الشيخ ره لشبهة حصلت للسيد المرتضى
في المسئلة وبيان الاحتمال الاول ان يقال ان الشيخ لما كان مذهبه ان خبر الواحد لو كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة
وكان ذلك الخبر مرويا عن ائمتنا او كان راويه غير الامامي مع اشتهار نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب وكان العمل
اجماعيا واما غير ذلك من الاخبار التي وردها المخالفون في كتبهم فليس بحجة ولا يجوز التعويل عليه امكن ان يكون الخبر
الذي ادعى السيد الاجماع على عدم جواز العمل به هو الخبر الذي رواه المخالفون في كتبهم فلم يكن بينهما خلاف اصلا او لانك
خبير بان الجمع بين كلامي هذين الجليلين بامثال هذه التوجيهات غاية البعد والركاكة والذي يدل على ان هذا التوجيه
مما لا يرتضيه المرتضى اصلا ويكون منافيا لصريح مذهبه جملة من كلامه ره منها ما ذكره جوابا عن الايراد الذي اورده على نفسه
وقد اشار الى ذلك صاحب [illegible] ره بقوله وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم
طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما
طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل
عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين انتهى كلامه وانت خبير ان هذا الجواب نظرا الى عدم
اشتماله على ذكر اخبار الاحاد المروية من طرق الامامية يستفاد منه ان العمل باخبار الاحاد غير جائز ولو كان رواتها من الامامية
والا يقتضي المقام والسياق بعد ملاحظة كون السؤال عن اخبار الاحاد ان يقول وما لم يعلم بالضرورة يعول فيه
اخبار الاحاد المروية من طريق الاصحاب فعدم ذكر اخبار الاحاد الامامية في الجواب دليل ظاهر على عدم اعتبارها عند
السيد ره بالكلية كما ترى ومنها قوله في جواب المسائل التبانيات على ما حكي ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم انتهى ودلالة هذه العبارة على المدعى كما ترى مضافا الى ان اسناد النزاع
اللفظي الى مثل هذين الجليلين الماهرين المتبحرين مع اطلاع كل واحد منهما على ما قاله الاخر في غاية البعد كما لا يخفى
وبيان الاحتمال الثاني ان الشيخ لما كان لقرب عهده بزمان المعصوم وكان اصناف اخبار الاحاد في زمانه بالقرائن
الدالة على صدق صدورها عن المعصوم في غاية الشيوع يمكن ان يقال ان الشيخ ادعى الاجماع على الخبر المحفوف بالقرائن العلمية ويرجع
وادعاه اجماع الفرقة المحقة عليه فلم يكن مخالفا بينه وبين السيد ره لان ذلك الخبر حجة عند السيد ايضا ولا يخفى اولا انت خبير بان
هذا التوجيه كسابقه مما لا يرضى به صاحبه ويدل على فساده جملة من كلام الشيخ ره ومنها ما قاله في العدة بعد ما ذكر الدليل من العدة
حيث قال الشيخ والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا يوجب العلم وان كان يجوز ان ترد به العبادة عقلا وقد ورد جواز العمل
به شرعا الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها

مجوز

قبول خبره من العدالة الى ان قال والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار مضافا الى ان خبر الواحد
عند الاطلاق لا يتبادر منه الا خبر الواحد الغير المحفوف بالقرينة فلا بد من حمل خبر الواحد المذكور في عبارات الشيخ ره على معناه المتبادر
كما لا يخفى وبيان الاحتمال الثالث ان يقال ان النزاع بين الجليلين ليس الا في تحقق انفتاح باب العلم وانسداده فالسيد لما كان مدعيا
لانفتاح باب العلم في اغلب الاحكام وكون معظم الفقه معلوما بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة والاصناف الى
الاخبار عند الاخبار المحفوفة بالقرائن العلمية لم يجوز العمل بخبر الواحد الظني ضرورة ان العمل بالظن عند عدم الضرورة غير جائز والشيخ
لما لم يجد باب العلم مفتوحا على نفسه في اغلب الاحكام جوز العمل بخبر الواحد فالنزاع بينهما ليس الا في انفتاح باب العلم
وانت خبير بان هذا فاسد ايضا اما اولا فلان هذا التوجيه فرع كون مذهب الشيخ عدم جواز العمل بخبر الواحد عند الانفتاح
وامكان تحصيل العلم مع ان مذهبه ليس كذلك لانه قائل بان خبر الواحد من الظنون المخصوصة التي يجوز العمل به مطلقا وان كان في صورة
انفتاح باب العلم لا يكون من الظنون المخصوصة مطلقا من غير ان يكون اعتباره مقيدا بصورة عدم الانفتاح واما ثانيا فلكون
هذا التوجيه منافيا لصريح عبارات السيد ايضا اي قوله العلم الضروري حاصل لكل مخالف الى اخره وجه التنافي ان هذا التوجيه يستلزم ان
السيد يكون مجوزا للعمل باخبار الاحاد عند الانسداد كما لا يخفى مع ان قوله العلم الضروري الخ صريح في ان خبر الواحد لم يجز العمل
به ولو ورد الدليل الشرعي اجماع الفرقة المحقة على المنع عنه بخصوصه كالقياس وان كان بعض كلماته ايضا يشعر بابتنائه على هذا التوجيه كما
نقلنا بعينه هذا واما ثالثا فلان دعوى انفتاح باب العلم وتحصيل القرائن العلمية في حق السيد المرتضى ره الذي يكون اقرب من
الشيخ في هذا المعنى مدعوى عدم الانفتاح في حق الشيخ الذي يكون اعظم شأنا وارفع مرتبة في الفن مع قرب العهد في غاية البعد
والركاكة كما ترى وبيان الاحتمال الرابع انه يمكن ان يكون الطائفة المحقة في الواقع ومحل النفي الامر على عدم جواز العمل بخبر الواحد
الا الخبر الذي يكون محتفا بالقرائن العلمية زعم الشيخ ان بناءهم على الجواز مطلقا وان كان الخبر مجردا عن القرينة
ولا يخفى عليك ان سماجة هذا الاحتمال نظرا الى ما قلنا في رد الاحتمال الثالث مستغنية عن البيان واذا بطل الاحتمالات الاربعة
تعين الخامس لما مر بيانه في الحاشية التي علقناها على صدر الدليل الذي اقمناه على حجية اخبار الاحاد في الجملة فليطالع ثمة ثم اعلم
انه قد يستفاد من بعض كلمات السيد المرتضى ره ان خبر الواحد مما ورد النهي عنه في الشرع بخصوصه على قطع النظر عن دلالة العمومات
الناهية عن العمل بالظن على حرمته فهو مما يدل على حرمته امران الاول الا العمومات الناهية عن العمل بمطلق الظن الثاني الدليل الخاص
كالاجماع المدعى في المقام ويستفاد من كلام اخر له ان حرمة العمل بخبر الواحد ليس لاجل ورود دليل خاص على حرمته كالقياس بل
في حرمته ليس الا العمومات الناهية عن العمل بالظن بمطلق الظن فما قاله من كلامه ره على الاول قوله في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار
شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وظني ان وجه دلالة هذا الكلام على المطلب
الاول غني عن البيان كما ترى وما دل من كلامه ره على المطلب الثاني قوله في جواب السؤال الذي اورده على نفسه حيث قال انه اورد على
نفسه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله ثم اجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية ووجه
الدلالة انه يستفاد من هذا الكلام ان السيد ره قد علل سد باب العمل بخبر الواحد بانفتاح باب العلم في معظم الفقه ويفهم
من نفس هذا التعليل انه لو حصل الانسداد في معظم الفقه لوجب العمل بخبر الواحد على رأي السيد واذا كان معنى هذين الكلامين
لما ذكرنا من المطلبين فيتحقق التناقض والتدافع بين الكلامين من غير امكان علاج في البين كما لا يخفى فان قلت ما التدافع
بين ما يستفاد من الكلام الاول وما يستفاد من الكلام الثاني مع انهما في الدلالة على حرمة العمل بخبر الواحد عند السيد
متساويان قلت التدافع ظاهر لانه لو بنينا الامر على ما يستفاد من الكلام الاول فلا بد من الحكم بحرمة العمل بخبر الواحد مطلقا
حتى في صورة انسداد باب العلم في معظم الفقه كالقياس فكما ان القياس محرم بالحرمة حتى في صورة الانسداد وباب العلم في معظم الفقه
نظرا الى ورود دليل خاص على المنع من العمل به كذا الخبر الواحد نظرا الى ملاحظة ورود دليل خاص على حرمة العمل به والاكتفاء

الامر على ما يستفاد الامر من الكلام الثاني فلا بد من الحكم بجواز العمل بخبر الواحد عند الانسداد نظرا الى ما يستفاد من التعليل
بالنظر الى ظاهر كلام الثاني فتدبر واسأل تذكرة العلل الجواز العمل بخبر الواحد سواء كان العمل به تعبدا او وصفا شرائط تكون
مربوطة بحال الراوي الاول الكمال بالعقل والبلوغ الثاني الاسلام الثالث الايمان الرابع العدالة الخامس الضبط وقبل الشروع في بيان
الشرائط بطريق التفصيل ينبغي ان يذكر امران الاول ان اي فائدة دعت الى التصدي لذكر هذه الشرائط والثاني ان قولهم يشترط في العمل
بخبر الواحد هذا او ذاك على اي معنى يحمل فلنا في المقام مقامان الاول بيان هذين الامرين على مذهب من قال بالعمل بخبر الواحد
تعبدا والثاني بيانهما على مذهب من قال بالعمل به وصفا فنقول في بيان الامر الاول في المقام الاول انه لا شك ولا ريب ان اهل
ليس مقصودهم من التمسك بالايات والاجماع في حجية خبر الواحد الا حجيته في الجملة بطريق الاثبات الفقه المهملة الموجبة التي تكون في حكم الموجبة
الجزئية ردا على المنكر الذي قال بعدم اعتباره شرعا بطريق السلب الكلي فلا بد لهم من ذكر الشرائط اما لاجل ان يتعين الموجبة الجزئية
ويظهر ان معنى خبر الواحد الذي عرفت اعتباره بالدليل الشرعي هو هذا المعنى الذي يصير معينا باتصافه بهذه الشرائط او لاجل
ملاحظة الدليل الوارد كالاجماع ونحوه على ادلتهم اللفظية من الايات الدالة باطلاقها على حجية خبر الواحد مطلقا وان لم يكن جامعا
لهذه الشرائط هذا ثم نقول في بيان الامر الثاني في المقام الاول ان مرادهم من قولهم يشترط في العمل بخبر الواحد بلوغ الراوي
مثلا ان خبر الواحد الذي ثبت اعتباره بالدليل شرعا هو الخبر الجامع لهذه الشرائط وهو المراد من قولهم يشترط اعتباره شرعا كما ذكره في الاخبار
في كلامهم كلها شرط الاعتبار واما التحقيق في بيان الامر الاول في المقام الثاني فهو ان يقال ان من قال باعتبار خبر الواحد من باب
الوصف تمسكا بالدليل الرابع هو ايضا يحتاج الى التصدي لذكر الشرائط اما لاجل عدم جريان المقدمة الرابعة من الدليل فيما يكون فاقدا للشرائط
وتقديم الترجيح بلا مرجح مثلا لو فرض ان خبر المجنون يفيد الوصف فلا شك انه في افادة هذا الوصف بالظنون المعتبرة يحتاج
الى التمسك بالمقدمة الرابعة ولا ريب انه لا مقدمة لاجل حصول هذا الوصف لان سبيله سبيل الظن المستفاد ونحو الرمل والجفر
ونظائرهما من الظنون الغير المعتبرة في الشريعة او لاجل ورود دليل خاص كالاجماع على المنع عن هذا الوصف بخصوصه كالوصف
الحاصل من الصبي الغير المميز فان سبيله سبيل القياس في انعقاد الاجماع على حرمته بخصوصه فالقول بان من قال باعتبار خبر
الواحد من باب الوصف لا حاجة له الى التصدي بذكر الشرائط توهما بان الوصف بعد ورود الوصف فحيث يحصل الوصف
يجب متابعته نظرا الى مقتضى الدليل الرابع سواء وجد هناك الشرائط ام لا غير صحيح جدا الا على رأي بعض من قال باصالة
حجية الظن كالميرزا المرحوم فتدبر واما التحقيق في بيان الامر الثاني في المقام الثاني فهو ان يقال ان قول الوصفي يشترط
في العمل بخبر الواحد هذا الوصف او ذاك الوصف يمكن حمله على معان ستة الاول ان يكون الشرط شرطا للاعتبار كالشرط في
المقام الاول يعني ان القدر المستفاد من اعتبار خبر الواحد من الدليل الرابع هو اعتبار خبر الواحد الذي يكون موصوفا
بهذه الصفة كالعقل مثلا دون ما يكون موصوفا بالجنون نظرا الى المقدمة الرابعة ايضا الدليل الثاني ان يكون الشرط كناية
نظرا الى وجود دليل خاص مانع من الاعتبار الثالث ان يكون الغرض من الاشتراط التشخيص موارد الوصف وعبارة اخرى تمييز
ما يفيد الوصف عما لا يفيد الوصف الرابع ان يكون الغرض من الاشتراط بيان ان ما يفيد الوصف ما يكون هذا مثبتا
دون غيره فيكون الشرط محمولا على الغالب الخامس ان يكون الغرض من الاشتراط تحصيل الظن الاقوى يعني ان هذا الخبر
الموصوف بصفة كذا انما يفيد الظن الاقوى دون غيره السادس ان يكون المراد بالاشتراط بيان ان الظن الاقوى لا يحصل
غالبا الا من هذا دون ذاك والذي يقتضيه النظر ان حمل قولهم يشترط في العمل بخبر الواحد كذا وكذا على الاحتمالات
الثلثة من باب الوصف متوجه الاول بسبب المقام وهو العالم العلام واذا عرفت هذا فلنشرع في بيان الشرائط
تفصيلا فاما العقل فلا بد من اعتباره في الراوي عند الحل اما عند من قال باعتبار خبر الواحد من باب الوصف فوجهه
الاول انه يمنع حصول الوصف من خبر المجنون فاين الوصف حتى نتمسك في حجيته بالدليل الرابع الثاني انا لو
سلمنا حصول الوصف منه نقول ان العمل بهذا الظن حرمته كالقياس ثابتة بالاجماع القاطع الثالث انه لا شك ان القوم
العاقلة ما تحكم بقبح الاعتماد على قول المجنون وان افاد الوصف وعليه بناء العقلاء فيه الرابع لعدم جريان المقدمة

الى المقام

الرابعة للدليل الرابع واما عند من قال باعتبار خبر الواحد من باب التعبد فوجهه ايضا الاول انا نقول ان الاصل حرمة
العمل بما وراء العلم والقدر المخرج من تحت هذا الاصل هو خبر الواحد العاقل لا المجنون لعدم انصراف الادلة اللفظية الى
هذا الخبر وبمنع الاجماع بالبديهة الثاني ان مفهوم اية النبأ يدل على حرمته لان ذلك المفهوم ناطق بان خبر العدل
لازم الاتباع ولا شك ان هنا اجماعات المنقولة دالة على حرمته ولا شك ان تلك الاجماعات المنقولة اخبار احاد قطعا الثالث
ان منطوق اية النبأ دال على حرمته بيانا ذلك ان المنطوق ناطق بان خبر الفاسق لا يجوز الاعتماد عليه واذا كان خبر
الفاسق عليه واذا كان خبر الفاسق مع كونه عاقلا او ملتفتا الى قبح الكذب والقبح الحاصل بالعقلاء الامور غير معتبر
فالخبر المجنون اولى بعدم الاعتبار بالاولوية الاعتبارية العقلية القطعية الرابع انا لو سلمنا شمول الايات لما ذكر الخبر لكن
نقول الاجماع القاطع على عدم اعتباره الخامس حكم القوة العاقلة على قبح العمل بذلك الخبر وعليه بناء العقلاء واما خبر
الواحد المجنون الذي يكون جنونه ادوارا فالعمل به جائز عند من قال بحجية خبر الواحد من باب الوصف واما عند التعبد
فيه فلذلك نظرا الى شمول الايات لذلك الخبر من غير منع انصرافها اليه واما الصبي الغير المميز فحكمه حكم خبر المجنون بلا تفاوت
واما خبر الصبي المميز فمقتضى التحقيق فيه ان يقال ان تمييزه ان كان مرتبة يتعين بها بانها عند العقلاء فاعتباره عند الوصفي
بلا اشكال فيه وان لم يكن تمييزه بالغا الى تلك المرتبة ففيه اشكال واما عند التعبدي فلا اعتبار اصلا لعدم انصراف الادلة
وشمولها لخبر الصبي كما لا يخفى هذا اذا لا ان الصبي يخبر اخبارا قبل البلوغ واما اذا اخبر بعد البلوغ بما سمعه قبله فلا اشكال في حجيته
عند الوصفي وكذا عند التعبدي لشمول الايات له لان اية النفر فان ظاهرها وجوب التفقه ووجوب الانذار وظاهر ان
الصبي لا يتوجه عليه الطلب الحتمي اصلا وقال صاحب [illegible] ره والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى
لان الفاسق باعتبار التكليف يخشى من الله ربما ينتهي عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحجم على
الكذب ولا يستحق العقاب لا مانع له من الاقدام عليه انتهى وفيه نظر لان هذه الاولوية اعتبارية ظنية غير مستفادة من الالفاظ فلا
اعتبار بها في المسائل الاصولية كما لا يخفى ونسب الى بعض الجواز العمل بخبر الصبي المميز قياسا على جواز الاقتداء به في
الصلوة وفيه نظر اما اولا فلانا نمنع الحكم في المقيس عليه وثانيا لو سلمنا الحكم فيه لكنا نقول الفارق موجود كما يعلم في
بيانهم في الاقتداء وهو ان الفاسق يجوز الاقتداء به عند طهارته ولا يقبل روايته فلا يلزم من جواز الاقتداء جواز
الخبر وثالثا ان هذا القياس مستنبط وهو ليس بحجة عندنا فتدبر ثم ان ههنا مسائل مما تصح فيه خبر المصروع والاعجم
والسفيه فيه الاول لا اشكال في اعتباره بناء على مذهب الوصفي كما لا يخفى واما على مذهب التعبدي فلان الاشكال في شمول
الادلة اللفظية له وان لم يكن دعوى الاجماع بالنسبة الى ذلك الخبر وبان الثاني حكمه حكم الاول وما يحوف وبان الثالث
فاعتباره بناء على مذهب التعبدي في غاية الاشكال لعدم وفاء ادلتهم باعتباره شرعا اما الاجماع فعدم وفائه
ظاهر لكون امر ايضا لا اطلاق فيه ولا عموم وبعضه يرجع يدعى انصرافه الى محل البحث كما ترى واما بناء على مذهب الوصفي
فلا قوة في اعتباره كما ذكرنا في الامور لا يخفى عندي في جودة وفطانة فتفطن واما الاسلام فهل هو شرط ام لا
ام لا بمعنى انه لو اخبر يهودي او نصراني او اهل الطرق المسلمين الذين يكونون محكومين بالكفر كالمفوضة والنواصب
والغلاة ونحوهم هل يجوز العمل بقوله والاعتماد عليه بناء على افادة الوصف ويطمئن به النفس ام لا اما على مذهب التعبدي
فالحق العدم لان الاصل مقتضاه حرمة العمل بما وراء العلم والدليل المخرج اما ان يكون الاجماع او الايات اما الاجماع فعدم
انصرافه الى غير المسلم واما اية النفر فلان المتبادر من قوله تم فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة هو المسلمون واما اية
النبأ فمفهومها ايضا كذلك كما لا يخفى ثم لو كانت اية الكتمان دليلا مستقلا ولم يكن ذكرها من باب التأييد فلا يبعد القول بحجية
الخبر الذي رواه غير المسلم ايضا واما على مذهب الوصفيين ففيه اشكال والحق عدم الجواز ايضا لا لعدم حصول الوصف
منه ولا لعدم جريان المقدمة الرابعة بل لدليل دل على حرمة العمل به وهو منطوق اية النبأ لان لفظ الفاسق الذي
يكون في منطوقها شامل للكافر والفاسق اما لانه يكون موضوعا لمن خرج عن طاعة الله مطلقا سواء كان مسلما او غيره ويكون بالنسبة الى

فرد غير متواتر اوبكون موضوعا لما ذكرناه ولكنه منصرف الى الفساق المسلمين او يكون موضوعا لمن خرج عن طاعة الله من المسلمين ان كان
الاول فحينئذ تلك الاية منطوقها ما دل الاية المطابقية على حرمة العمل بنبأ الكافر قبل التبين اذ لا شك في ان الكافر خارج عن طاعة
الله وكل من كان كذلك فلا بد من التبين في نبائه وتحريم العمل بخبره قبل التبين لا يقال ان هذا انما يتم لو كان المراد من التبين الذي
يكون في الاية الشريفة البيان العلمي والى ذلك باشارة لانا نقول ان المراد من التبين اما ان يكون ما هو الظاهر منه وهو المتبادر منه
اعني التبين العلمي واما ان يكون المراد منه هو ما يطمئن به النفس سواء كان علميا او ظنيا ان كان الاول فقد ثبت المطلوب باعتبار
المورد وان كان الثاني فلزم ان يكون التعليل لغوا لان التبين الظني غير مأمون من اهلاك القوم من غير علم اللهم الا ان يقال
ان المتبادر من الجهالة التي يكون في الاية الشريفة انما هو عدم الاعتقاد وقد عرفت ما فيه وان كان المراد هو الفساق الاخير
فيقول ان الاية انما دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين والفاسق من المسلمين منقسم صنف يحصل من خبره اطمئنان
للنفس وصنف لا يكون كذلك فاذا ثبت بالاية الشريفة حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين بلا تفصيل فقد ثبت حرمة العمل
باخبار المخالفين بالاولوية القطعية فبناء على هذه القاعدة يشترط في الرواة الايمان ايضا ما ذكره الشيخ ره وما ذكره الشيخ ره في هذا
المقام من جواز العمل باخبار المخالفين لو لم يوجد خلافها في اخبار الامامية من الاخبار متمسكا باجماع الطائفة وبرواية يكون
دالا على المطلوب على حسب اعتقاده غير مجد لنا لان الاجماع لم يثبت عندنا والرواية غير معلوم السند مضافا الى انه خبر
واحد والمسئلة علمية وايضا ما ذكره هنا يكون منافيا لما نقل عنه من انه ان بناء الامامية يكون على حرمة العمل باخبار الذين
التي رواه المخالفون اللهم الا ان يقال ان هذا الاسناد منه الى الامامية انما هو في الاخبار التي يكون بين الامامية ما يخالفها من
الاخبار او يكون في الاخبار التي لم يكن في الكتب المسندة فتدبر ولكن الحق المحقيق في المقام ان ما ذكرناه انما هو مقتضى
مقتضى الجمود على الاصناف واما الانصاف ان الاخبار التي رواها غير الامامية وان كان غير مسلم اذا احصل منها الوثوق التام
به النفس بكون خبره قطعا فالاية النباء لا دلالة فيها على المنع اولا لانصرافها الى صورة الانفتاح سيما بلاحظة ورود الصدر
مخصوص المورد والذي يكون تحصيل العلم ممكنا وثانيا لو صرفنا لنا وسلمنا اطلاق الاية نقول انا لو بنينا العمل
على مقتضى هذه الاية للزم ما لزم في الاقتصار على القضاء المعلوم ان الاية انما يدل على عدم حجية الموثقات والحسان
وغيرها من انواع الاخبار الا الصحاح منها فانه لو بنينا العمل على ذلك للزم ما لزم لا يقال ان الحد ورلو لزم انما لزم لو
اقتصر على الاخبار الصحاح فالدفع ذلك الحد ور لابد من التعدي في الجملة فاذا لا يجوز التعدي عن قدر الضرورة
لان الضرورات تتقدر بقدرها فانا نعمل بسائر الظنون دون الظن المسبب من اخبار المخالفين لانا نقول
بعد ما اثبتنا لزوم التعدي في الجملة فلا بد من العمل بالظن لقبح الترجيح من غير مرجح اذ ما الفرق بين فتوى المفتي والشهرة
والاستقراء وخبر الغير الذي يكون فاقدا للوصف الذي يطمئن به الوصف الذي يطمئن به النفس فان قلت ان
المرجح البين موجود لبناء عمل الاصحاب بالشهرة وامثالها وعدم عملهم بالظن المسبب من الخبر الذي رواه غير
المسلم قلت ان هذا ليس بمرجح لان بناء العقلاء ايضا يكون على العمل بالظن المسبب من الخبر الذي رواه غير المسلم
اذا كان ما يطمئن به النفس وبالجملة لا شك ولا شبهة ولا اشكال في جواز العمل بما رواه غير الامامي وان كان
غير مسلم اذا احصل منه الاطمينان مطلب جليل اعلم انه قد ظهرت مما ذكرنا ان خبر الواحد
لو لم يفد الوصف لم يعتبر اصلا عند الوصفيين ولا عند التعبديين وان كان جامعا للشرايط وانه ان يفد الوصف
كان معتبرا عند الطائفة الاولى وان لم يجامع الشرايط وانه ان يفد الوصف مع مجامعته للشرايط كان معتبرا عند
الفريقين بلا تامل في البين فلو ورد خبر مع كونه من القسم الاول فلا شك انه لم يجز التمسك به في اثبات الحكم الوجوبي
ولا التحريمي وهل يجوز التمسك به وبامثاله من الاخبار الضعيفة في اثبات الحكم الاستحبابي او الكراهتي من باب التسامح في
ادلة السنن والكراهة ام لا فيه قولان المشهور والمعظم على الجواز بل لم يخالف في المسئلة الا ما حكي عن صاحب المدارك
من انه كان في بدو امره قائلا بعدم جواز التسامح في ادلة السنن حيث شوهد منه الاعتراض في بعض المقامات

على من ادعى استحباب امر من باب التسامح في ادلة السنن ولكن نقل عنه ايضا الرجوع عن عدم الجواز واثبا ما كان الجمهور على الجواز
وتحقيق الحق يستدعي تحصيل محل الكلام مقامات مقامات عديدة الاول اذا ورد خبر ضعيف وكان مفهومه استحباب امر مع القطع ١٣٤
بنفي الاحتمال المرجوحية اصلا في المقام فهل يجوز التمسك به في استحباب ذلك الامر والعمل به في ذلك الحكم الذي يقتضيه النظر
الجواز ولكن يجب علينا ان ننظر الى ان نقتضي الاصل في المقام ماذا فنقول انه لا شك ولا ريب ان مقتضى الاصل عدم الجواز بوجوه
الاول ان العمل بهذا الخبر عمل بما وراء العلم وكلما كان كذلك فالعمل به حرام اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فالاجماع القاطع
الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم الثالث الاخبار الكثيرة الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم الرابع حكم القوة العاقلة مع ملاحظة
مقدمة اخرى وهي حرمة التشريع وتقريره ان القوة العاقلة حاكمة بقبح الطلب من غير بيان معتبر ولا شك ان البيان في المقام
مفقود وهي ان الحكم بذلك الشيء مع عدم العلم بكونه مطلوبا في الواقع والظاهر كان تشريعا لان التشريع لزم وان الاول ادخال
ما علم عدم كونه من الدين في الدين والثاني ادخال ما لم يعلم بكونه من الدين واقعا او ظاهرا في الدين ولا شك ان ما نحن فيه من قبيل
القسم الثاني الخامس الاستصحاب اي استصحاب عدم الطلب السابق وتقريره انه لا شك ان هذا الامر قبل ورود الشرع او
وقبل البلوغ او بعد البلوغ وقبل زمان الشك لم يكن مطلوبا اصلا وبعد زمان الشك فمقتضى الاصل الاستصحاب نفي ذلك
قلت نحن نقطع انه بعد ورود الشرع قد صار هذا الامر محكوما بالحكم قطعا لما حقق في محله من عدم جواز كون الواقعة خالية من الحكم
فالقطع بحدوث حادث ثابت وانما الشك في التعيين الحكم الحادث فالتمسك بالاصل هنا تمسك به في تعيين الحوادث ولا شك
ان هذا التمسك غير معقول لما مر مرارا قلت نحن لا نتمسك بالاصل في تعيين الاباحة بل نقول لعل الحكم الصادر من الشارع
كان موافقا للحكم الاصل الاولي اي الاباحة وعدم الطلب فنحن لم نكن قاطعين بارتفاع الحالة السابقة اي الاباحة الاصلية
بل نكون شاكين فيرجع فالتمسك بالاصل في المقام لا غبار عليه فتدبر واذا عرفت ان مقتضى الاصل الاولي عدم جواز التسامح في
ادلة السنن فهل يكون لنا اصل ثانوي اجتهادي وارد على الاصل الاولي والدال على الجواز مقتضى التحقيق وجود ذلك الاصل
بوجوه الاول انه لا شك ولا ريب ان الاخبار الضعيفة التي تدل كل واحدة منها على استحباب امر كثيرة في غاية الكثرة بحيث نقطع
بان ما يكن بعضها مطابقة للواقع ويكون هذه المستحبات بعضها مستحبا واقعيا بحيث مطلوب من الشارع فهي فالعلم الاجمالي
بالتكليف الاستحبابي ثابت في البين ولا شك ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال ومقتضى هذه الاتيان بالجميع
ونحوه اولا ان اعتبار هذا العلم الاجمالي عند العقلاء ممنوع لان العلم الاجمالي بمطلوبية شيء او شيئين او اشياء قليلة
في ضمن الامور الكثيرة في غاية الكثرة ما لا يعتنى به عند العقلاء ومثاله لو علم العبد بان زمانا او زمانين مطلوب مولى
وصار مشتبها بزمانات كثيرة غير محصورة فلا يلتفت الى ذلك العلم وان كان الاتيان بالجميع يسوغ الاولى فتعين
بعدم ذلك الالتفات مورد اللذم نعم لو اشتبه الكثير بالكثير كما لو اشتبه مائة زمان بالف زمان لحكم العقلاء بوجوب
لزوم الاتيان وما نحن من قبيل الاول لا الثاني كما لا يخفى من ثانيا ان هذا الدليل غير مجد في المقام بل مضر بالمرام
ان المقصود الحكم الاستحبابي كل امر امر منفردة استقلالا بحيث يكون كل واحد مستوجبا للثواب والعقاب
من هذا الدليل استحباب شيء معين في البين واتيان غيره من باب المقدمة فالثواب لا يكون الا لذي المقدمة
مقدمته الثاني ان القوة العاقلة القطعية حاكمة بان العبد لو وصل اليه ضعيف دال على مطلوبية شيء عند مولاه
وحصل له القطع للزم كون هذا الشيء مرجوحا عنده وواتى العبد بذلك الشيء لمجرد احتمال كونه مطلوبا عنده فلا
شك ان ذلك الاتيان صار موجبا لاستحقاق المدح وباعثا على الثواب والزلفى عند المولى وفيه ان هذا
الدليل القدر المستفاد منه اثبات كون الشيء محبوبا عند المولى ولكن ذلك اعم من المدعى لان المدعى اثبات
الاستحباب الشرعي الذي لا يتحقق الا بصدور طلب من الشارع بالنسبة الى ذلك المستحب والحال ان كون الشيء
محبوبا عند المولى لا يستلزم صدور طلب بالنسبة اليه كما لا يخفى لكن مقتضى التحقيق ان من ان هذا الدليل في
غاية المتانة بعد ملاحظة مقدمة اخرى وهي عدم جواز خلو واقعة من الحكم وتوضيح ذلك انه بعد ملاحظة حكم

القوة العاقلة بحسن الاقدام على ذلك الفعل فاما ان يكون الحكم الحاصل في حقه مطابقا لما حكم به العقل ام لا فعلى الاول ثبت المطلوب
وعلى الثاني يلزم المنافاة بين الحكم العقلي والشرعي وهذا خلاف التحقيق فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول من اين لك اثبات العلة
المذكورة قلت يكفيك اثبات الاخبار الكثيرة في الباب الدال على ان كل واقعة لا بد من الحكم فيه لا يجوز خلو واقعة من الوقايع منه
وبالجملة هذا الدليل اقوى الادلة الدالة على جواز التسامح في ادلة السنن الثالث الاخبار الكثيرة الواردة في الباب فقد نقلت بطرق عديدة
اصحابنا بطرق العامة والخاصة ونطلق علامة اثنان منها اسند لها صحيح والموثق من الحسان الموثقات منها ما رواه في اصول
من الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال من سمع شيئا من الثواب على شيء
كان له وان لم يكن على ما بلغه ومنها ما رواه في الوسائل عن المحاسن البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله
قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله ومنها ما رواه عن صفوان عن ابي
عبد الله قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله الى غير ذلك من الاخبار قال الشهيد
الشهيد بعد نقل السند لا يبلغ الاخبار امور الاول ان دلالة هذه الاخبار على استحباب العمل الذي ورد الخبر الضعيف
مع عدم الظن بصدقه فرع اطلاقها انه يشمل ورود الخبر الضعيف المثبت قال فان افادة المطلقات العموم مشروط بانتفاء
عدم ورودها في بيان حكم اخر كما في قوله فكلوا مما امسكن عليكم بالنسبة الى افادة طهارة موضع العض قبل التطهير والقام
من هذا القبيل فانها واردة لبيان ان وجود قدر الثواب الذي بلغه فعلا فتكون الاخبار المذكورة من سيرته فيشمل
تشمل الاخبار المعتبرة وغيرها ولا دلالة لها على ان العمل الذي يبلغ فيه ثواب عليه لو كان غير معلوم مطلوبيته من الشارع
اليه لذلك الثواب لعدم ورودها في مقام بيان ذلك نظير ما في النسبة الى محل ما اذا كان ادعاء انها واردة لبيان حكم امر
وهو ان العبادة فلا يترك فيها لاحتمال ان الثواب المعتبر واما فيها الاصل المعبود فقط كما هو ديدن المقربين في عباداتهم و
الثاني ان الاخبار المذكورة غير منصرفة الى المقام لان الظاهر منها هو صورة حصول القطع او الظن بالبلوغ لا صورة عدم
حصول الظن او القطع كما هو المفروض فلا يمكن التمسك بها في صورة حصول الظن بناء على مذهب من لا يعتبر الاخبار الضعاف
في الوجوب والتحريم والثالث ان هذه الاخبار لو سلم اطلاقها وشمولها للمقام فانما يجدي في التمسك بها لو دخلت على احاد
وليس المقام كذلك اذ من جملة الاخبار المذكورة خبر صفوان عن الصادق من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير
الى فائدة الاجر وصول قدر الثواب الذي بلغه لو كان الخبر ثابتا من الشارع كما لا يخفى على المتامل في دلالة الخبر وعلى حمل
غيره من الاخبار عليه حملا للمطلق على المقيد والرابع ان الاخبار المذكورة لا دلالة لها على استحباب العمل الذي بلغ فيه الثواب
عليه بل غايتها الدلالة على وصول قدر الثواب الى العامل وذلك لا يلازم المطلوبية وان لم يترتب عند عدم الاطلاع
على هذه الاخبار وبطلان التالي ظاهر لان الاخبار في الوصول والترتيب لم يبطلا والخامس ان يطلق ان من دلالة الخبر
فانما تدل عليه لو كان في الخبر مصرح بالثواب فلا تشمل لو دل على الاستحباب من غير تصريح به والسادس الاجماع منه
منطوق قوله فعمله ان جملة الاية والنسبة بينهما عموم من وجه ومادة الاجتماع الخبر الضعيف الدال على استحباب شيء او كتاب
ارجح بالتمسك من غيره لكونه مقطوع الصدور ولو سلم المساوات فالمرجع هو الاصل السابق والسابع ان هذه المسئلة
اصولية لا يصح التمسك فيها بالاخبار الاحاد وان صحت والجواب عن الكل ظاهر اما عن الاول فلانا وان سلمنا ان
التمسك بالاطلاق مشروط بعدم ورود ذلك المطلق في بيان حكم اخر لكن نقول ان هذه الاخبار مما يستفاد منها
مراد المستدل بعد عرضها على فهم اهل العرف مثلا لو قال المولى لعبيده ان جاء الخبر من فيقول مضمونه فاعطيته درهما
فورد خبر ضعيف من المولى على العبد بحمل العبد مضمونه مع عدم القطع والظن بصدقه ثم طلب العبد الدرهم
الموعودة فلو اهمل المولى في الاعطاء لذمه العقلاء كما لا يخفى واما عن الثاني فجوابه نظير ما قلنا في الجواب عن الاول
يعني ان اهل العرف يفهمون من هذه الاخبار العموم الشامل من غير تفرقة بين صورة حصول الشك او القطع والظن
فيما فيه ضرر ارجح من التقييد اما اولا فلكثرة عدد الاخبار المطلقة واما ثانيا فلا عتضادها بعمل الاصحاب وبالشهرة

العظيمة بين العلماء الاخباريين واما عن الرابع فلان هذه الاخبار يفهم منها اهل العرف امرين الاول وصول قدر الثواب
الى العامل والثاني المطلوبية واما عن الخامس فبوجهين الاول ان الاخبار وان كان بعضها ما يدل على الاستحباب لو كان في الخبر
تصريح بالثواب ولكن بعضها ليس كذلك بل يدل على الاستحباب وان لم يكن في الخبر تصريح بالثواب الثاني بالاجماع المركب واما عن ١٣٥
السادس فاولا نمنع التعارض فان الاية الشريفة بعد ملاحظة التعليل المذكور فيها لا اقتضاء للاخبار ضرورة انه في الاستحباب
ليس لاحتمال الاصابة الى القوم بجهالة فيها وغيره وثانيا سلمنا المعارضة ولكن نقول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة
والاخبار المذكورة هنا متعاضدة بعمل الاصحاب وبعد ملاحظة ذلك الاعتضاد تصير هذه الاخبار اولى بالتقديم كما لا يخفى
واما عن السابع فلانا نمنع اولا كون المسئلة من الاصول بل نقول انها من المسائل الفرعية لان حقيقة هذه المسئلة ان الاقدام
على العمل بما يستفاد من الخبر الضعيف من الاستحباب هل يجوز ام لا ولا شك ان هذه من المسائل الفرعية وثانيا نقول لو
سلمنا ان هذه المسئلة من الاصول ولكن نقول ان هذه الاخبار محفوفة بالقرائن القطعية وتوضيح ذلك ان بعض الادلة
حكم القوة العاقلة على جواز التسامح حكما قطعيا كما قررنا سابقا فحصل لنا بان مضمون هذه الاخبار قد صدر من المعصوم
وقد يتمسك في جواز التسامح في ادلة السنن في مقامنا هذا بالاخبار الدالة على الاحتياط ولكن لا يخفى ما يرد على هذا
التمسك اما اولا فلانه في صورة الاحتياط على الاتيان ما يحتمل الاستحباب لان الاحتياط عبارة عن اتيان ما يحتمل الوجوب
وترك ما يحتمل الحرمة دون غيرهما من الاستحباب والكراهة مثلا واما ثانيا فلو سلمنا صدق الاحتياط على المقام فنقول
ان الاخبار الدالة على الاحتياط غير منصرفة الى المقام لان ظاهرها لزوم اتيان ما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة و
ثالثا ان العمل بظواهر هذه الاخبار في المقام خلاف الاجماع القاطع لان قوله مع امره والامر دال على الوجوب مع ان العمل
بالاستحباب المستفاد من الخبر الضعيف غير قطعا غايتها الاستحباب فالامر يدور بين ارتكاب التجوز في صيغة
الامر بحملها على الاستحباب وارتكاب التقييد في جانب متعلق بالوجوب والتحريم ولا شك ان التقييد اولى
من التجوز المقام الثاني اذا ورد خبر ضعيف وكان مضمونه كراهة شيء مع كون المقام محل الشك فهل تدل الادلة
السابقة على جواز التسامح في ادلة الكراهة ام لا الذي يقتضيه النظر ان يقال ان الاخبار في المقام السابق وان لم
في مقامنا هذا مجرية لان ظاهرها في فضائل الاعمال دون الاعمال المكروهة الا ان الدليل الثاني اي حكم القوة
العاقلة جار في المقام كما لا يخفى على المتامل التام على انه لا يبعد دعوى الاجماع المركب لان كل من قال بجواز
التسامح في ادلة السنن قال بذلك الجواز في ادلة الكراهة ايضا كما لا يخفى على المتتبع المقام الثالث لو ورد خبر
ضعيف دال على استحباب شيء وكان في مقابله خبر معتبر دال على نفي الاستحباب الذي دل عليه وفي ذلك الخبر فلا
شك ان التسامح في هذه الصورة جار قطعا للادلة السابقة من القوة العاقلة والاخبار المعتبرة بلا تامل
وشبهة وان كان الظن المقابل من الظنون المعتبرة كما كان في مقابل الخبر الضعيف الدال على الاستحباب خبر
صحيح دال على نفي ذلك الاستحباب فالحكم باتباع ذلك الظن وعدم جواز التسامح في المقام لا يخلو من كلام وهو ان
في ما الدليل على اعتبار الظن حجيته في هذه الصورة لان الدليل الرابع انما يثبت به نظرا الى المقدمة الثالثة حجية الظن
والتعميم مورد او اسبابا انما يثبت بالمقدمة الرابعة اي مقدمة ترجيح بلا مرجح او الاجماع المركب واثبات جريان
تلك في المقام اول الدعوى لان القدر المستفاد من الدليل حجية الظن في الوجوب والتحريم منفيا واثباتا وفي
الاستحباب والكراهة اثباتا فقط واما اثبات اعتبار الظن في نفي الاستحباب في امثال المقام ثم لكن مقتضى الانصاف
ان من تتبع في طريقة الفقهاء يجد ان بناءهم في العمل بالظن على عدم التفرقة بين الاحكام من الالزامي وغيره نفيا
واثباتا فالحكم بجواز التسامح هذا ليس له وجه كما ترى المقام الرابع لو احتمل استحباب شيء احتمالا ناشيا من مجرد الخاطر
او من الاسباب الغير المتعارفة كالرمل والجفر والاسطرلاب ونظائرها فهل يجوز في هذه الصورة العمل بذلك
المستحب من باب التسامح في ادلة السنن ام لا الذي يقتضيه النظر عدم الجواز لما مر من ان جواز التسامح مشروط بتحقق

احتمال المرجوحية تحريما وكراهة احتمال الحرمة بعيد ملاحظة هذه الاسباب ثابت مع عدم مساعدة الادلة السابقة فى المقام نعم
يمكن دعوى جواز النسخ اذا ادلة النوم على استحباب شئ بحيث يكون النوم مورثا للظن ودل على ذلك الجواز العقل القاطع و
اما لو حصل احتمال استحباب شئ من ملاحظة ورقة يكتب فيها ذلك الاستحباب وشاهد الاستحباب من ظهر كتاب فهل يجوز
النسخ هنا ام لا الذى يقتضيه النظر هو انه ان ذلك الكتاب ان كان عند يد من كان له قلم وحفظ وذهن وتقوى يجب
حصول الظن بصدق ما كتب فى ظهر الكتاب لجواز النسخ فيه بحيث بعيد من المحقق لمساعدة الادلة السابقة من اعتبار
الاعتبار الى المقام وحكم القوة العاقلة بلا تامل وبينه المقام الخامس لو افتى فقيه على استحباب شئ من اسباب الظن بذلك
الاستحباب ومن غير اطلاع على مستند فهل يجوز العمل بذلك الفتوى من باب النسخ فى ادلة السنن ام لا فيه قولان
المعظم والمشهور على الجواز نظرا الى مساعدة الادلة السابقة على الجواز هنا ضرورة ان القوة العاقلة حكمها على الجواز هنا
ضرورة ان القوة العاقلة حكمها على الجواز فى المقام فى غاية الظهور ودعوى عدم انصراف الاخبار الى هذه الصورة فى
غاية السقوط حيث لا تامل فى دلالة الاخبار لا سيما قوله من سمع شيئا من الثواب الخ المقام السادس لو دل دليل
ضعيف على استحباب وكان فى مقابله دليل على حرمته كالاصل او دليل اجتهادى اخر مثلا لو دل خبر على استحباب قتل
الحية مثلا فلا شك ان الاصل فى القتل الحرمة فعدم النسخ هنا فى غاية الظهور لعدم دلالة السابقة على جواز النسخ
هنا كما لا يخفى المقام السابع لو تفحص المجتهد فى خصوص استحباب شئ ولم يصادف على دليل اجتهادى على ذلك الاستحباب
ولكن صادف على خبر ضعيف دال عليه فالحكم بجواز النسخ فى غاية الظهور واما لو صادف على خبر ضعيف دال على
استحباب شئ مع القطع بنفى احتمال المرجوحية فى المقام فهل يجوز له ان يعمل بذلك الخبر قبل الفحص ام لا بل لا بد من
الفحص ثم العمل بذلك الخبر الذى يقتضيه الاصل السابق عدم جواز العمل بذلك ولكن بعد ملاحظة اخبار الباب
السابقة الى المقام ودلالة القوة العاقلة على الجواز الحكم بالنسخ فى المقام عند بعيد من الصواب لان بناء اهل
القائلين بجواز النسخ من غير لزوم الفحص والشرط لا نهاية منه على الفحص فى المقام غاية المصادفة على دليل دال
على الحرمة ولا شك ان تلك المصادفة غير حصر بالحرام المقام الثامن فى انه لو تعارض الدليلان الغير القطعى الدالين
كل منهما على استحباب شئ بحيث يكون الجمع بينهما ممكنا ويقتضى كل منهما نفى الاستحباب عن الاخر بان يحصل لنا القطع
بان المستحب واحد يكون واحد منهما والاخر ليس بمستحب فلا اشكال فى جواز اتيان كليهما من باب المقدمة وانما
الاشكال فى انه هل يجوز الحكم باستحباب كليهما وجعل كل منهما مستحبا شرعيا بالاستقلال من باب النسخ والحق ذلك
للادلة على الجواز النسخ وحتى على ذلك ما لو كان مقتضى كل من الدليلين كراهة شئ واما لو تعارضا ولم يمكن الجمع
بينهما ممكنا كان يكون مقتضى احدهما استحباب تقديم نافلة المغرب على تعقيبه والاخر بالعكس فهل يجوز النسخ
فى كل منهما والحكم باستحبابهما معا والحكم بالتخيير ام لا والحق الجواز اتباعا للادلة الدالة على جواز النسخ فهل التخيير
بدوى او استمرارى والحق الاخير لحصول الدوران فى باب الامرين عقيب كل صلوة فيجرى الادلة ويقتضى التخيير
المقام التاسع فى انه لو كان مذهبنا فى الشبهة المحصورة على عدم لزوم الاحتياط وجواز الاقتصار على القدر الكلى
من الواجب والحرام فهل يجوز لنا النسخ فى الحكم باستحباب اتيان كل من المحتملات فيما يكون الامر دائرا بين الواجب و
غير الحرام والاجتناب عن كل منها فيما يكون الامر دائرا بين الحرام وغير الواجب ام لا والحق هو الاول لحكم القوة
العاقلة القطعية ولاعتبار الادلة على جواز النسخ لو قلنا بانصرافها الى المحتمل الوجوب والاخبار تشمل المقام كما
لا يخفى المقام العاشر فى انه بعد ما قلنا بجواز النسخ فى ادلة السنن والكراهة فهل يكون اللازم حصول احتمال
المطلوبية من الشرع فى قصد التقرب والزلفى بان فى مثلا اذا جاء هذه الصلوة فى هذه الموضع لاجل احتمال
مطلوبية اتيانه فيه قربة الى الله ام لا بان لا مدخل لاحتمال المطلوبية فى حصول التقرب والزلفى بمعنى ان الاحتمال
يكون علة وباعثا للحكم باثبات الحكم فيه اشكال من ان بعض الاخبار يكون دالا على الاول حيث يكون مضمونه من بلغه

بلغ

شيئا من الثواب على عمل فعمله رجاء ذلك الثواب الخ ومن ان بعض الاخبار يكون دالا على الثانى حيث يكون مضمونه
١٢٦ من بلغه شئ من الثواب على عمل فعمله بلغ اليه ذلك الثواب الخ فاذن يحتمل ان يكون اللازم اعتباره على الوجه الاول
ويحتمل ان يكون اللازم على الوجه الثانى ويحتمل التخيير والحق هو الاخير لدلالة الاخبار على كل منهما وعدم وقوع التنافى
بينهما الا على مذهب من يقول بان الاختلاف فى الاحكام الوضعية يكون موجبا لوقوع التعارض هكذا استفيد من
من الاستاد مد ظله العالى الا ان الظاهر من السيرة انما هو لزوم الاتيان على الوجه الثانى فذلك لانهم يأتون
ويعملون بالاستحباب من غير بيان كيفية الاتيان فلو كان اللازم حصول الاحتمال جزءا من النية لكان اللازم عليهم
البيان اللهم الا ان يقال ان استقرار السيرة على ذلك انما هو من باب التخيير لا من باب التعيين فتدبر المقام
الحادى عشر فى انه لا شك فى جواز النسخ للمجتهد لانه القدر المتيقن وذلك لان الادلة اما ان دلت على جواز
النسخ للمجتهد او للمقلد او معا وعلى التقادير الجواز للمجتهد هو القدر المتيقن اما على الاول والاخير فالامر
ظاهر واما على الثانى فبالاولوية وانما الاشكال فى جواز النسخ للمقلدين من ان الاصل مقتضاه عدم الجواز
من ان الادلة مطلقة ولكن التحقيق ان يقال ان غير المجتهد اما ان يكون بنائه على اتيان المستحبات والاجتناب
عن المكروهات او لا يكون بنائه على الاقتصار على الواجبات والمحرمات والنسخ غيرها وخروج الاخير عن المبحث
ظاهر ولا اساس بحترز ذلك لعدم الدليل على وجوب الاجتهاد والتقليد فى غير الواجبات والمحرمات ولاولنا
بجواز النسخ قبل الفحص والا للزم زيادة الفرع على الاصل وذلك لان وجوب الاجتهاد والتقليد ليس الا من
باب المقدمة ووجوب المقدمة فرع وجوب ذيها والمفروض خلافه كما لا يخفى وعلى الاول اما ان يكون بناؤه على التقليد
فى غيرها او لا يكون بناؤه على النسخ وخروج الاول عن المبحث ظاهر ولا اعتبار عليه بوجه من الوجوه وعلى الثانى
اما ان يكون مجتهدا فى مسئلة النسخ او لا يكون كذلك وعلى الاول لا ريب فى جواز النسخ للادلة عليه وعلى
الثانى اما ان يكون بناؤه على التقليد فى مسئلة النسخ او لا يكون كذلك فان كان بناؤه على النسخ فى ادلة
السنن والكراهة من غير تصحيح وعلم على جوازه لا على وجه التقليد ولا على وجه الاجتهاد وعلى الاول ايضا لا
ريب فى جواز النسخ له بناء على مذهب القائلين بان المسئلة فقهية وان التقليد جائز فى كل مسئلة فقهية
واما بناء على مذهب من يقول بان المسئلة اصولية او يكون المسئلة عندنا من المسائل المشتهرة بين الفقهاء الفقهية
والاصولية او يكون يقول بان المسئلة فقهية ولكنه لم يقل بجواز التقليد من كل مسئلة فقهية ففيه اشكال وعلى
الاخير لا ريب فى عدم جواز النسخ له لا اشكال على الاصل المعتمد والدليل المخرج اما العقل واما الاخبار والمفروض عدم
الشعور على واحد منها او اطلاق الاخبار وان كان مقتضيا لجواز النسخ ولو مع عدم العثور على الدليل
الا انها منصرفة الى الغالب كما لا يخفى واعلم انه قد ذكرنا سابقا اشتراط الايمان والاسلام والبلوغ فى الراوى
بناء على مذهب المتعبدين وعدم اشتراط شئ من الثلثة بناء على مذهب الوصفيين الا انه قد اشترطنا
التصدى لذكر هذه الشرايط وانه يتعين من الوصفيين الاشتراط ايضا اما لعدم الدليل او الدليل على العدم
فذلك لان الادلة التعبدية ... الدليل الرابع بعد ما تم الثلثة لم يثبت منها الا حجية الخبر وحجية الظن فى
الجملة واما حجية كل خبر وكل ظن فلا لانه لو لم يحصل لنا القطع بتحريم العمل بالظن او الظن المتاخم بالعلم على تحريم العمل
بظن يكون ذلك الظن الذى لم يحصل لنا القطع والظن المتاخم بالعلم على تحريمه يكون مندرجا فى المقدمة
الرابعة المسماة بالترجيح من غير مرجح فاذن لا بد لهم التصدى بالزايد وجود او عدما التشخيص الصغرى ولذا
متون العلماء فى الكتب بحجية كل من الشهرة والاجماع المنقول وعدم الخلاف ونظايرها اصلا [illegible] فبناء
على هذا هل يكون العدالة شرطا فى الراوى شرطا ام لا فيه اشكال واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات الاول فى
نفى الاشتراط والعدم وفيما يتم مقامات الاول فى انه لو كان مذهبنا مذهب المتعبدين وقلنا بحجية الاخبار

الاحاد من باب التعبد فهل يكون العدالة شرطا فى الراوى بحيث لو لم يكن الراوى عادلا لم يجز العمل بروايته ام لا فيه اشكال واحقاق الحق
موقوف على مقامات تكلمة الاول فى انه لو كان الراوى معلوم الفسق وان كان متحرزا عن الكذب فهل يجوز لنا العمل بروايته ام لا والتحقيق هو الثانى
وذلك دون الدليل الدال على التعبدية اما الاجماع او الايات اما الاجماع فهو امر لبى يقتصر على مورده فهو غير معلوم الشمول لخبر الفاسق بطريق الايجاب
الجزئى لا بطريق الايجاب الكلى على ما سنذكره واما الايات فلا ريب ان النفر والكتمان وان كانا مطلقين الا ان منطوق اية النبأ نص
على تحريم العمل بخبر الفاسق قبل التبين والتعارض بينهما عموم وخصوص مطلق ومن القواعد المقررة فى العام والخاص المطلقين التزام العمل
بالخاص فى مورده وبالعام فيما عداه فاذن حرمة العمل بقول الفاسق يكون من الظنون المخصوصة كالقياس ونحوه مضافا الى ان الادلة
الى قامة الدليل على العدم بل عدم الدليل يكفينا اعتمادا على الاصل المعتمد فان قلت ان ما ذكرت من وقوع التعارض بين المنطوق واية النفر
والكتمان وان العمل بقول الفاسق يكون حرمته من الظنون المخصوصة انما يكون مبنيا على حصول التبين المامور به فى خبر الفاسق
المتحرز عن الكذب قلت ان هذا الكلام فى غاية الفساد وذلك لوجوه اما اولا فلان التبين من البيان وهو بمعنى العلم فاطلاقه
على القدر المشترك بين العلم والظن يكون مجازا لا يصار اليه الا لدليل مضافا الى انا لا نفهم من التبين عند الاطلاق الا التبين
العلمى واما ثانيا فلانا سلمنا ان التبين يكون حقيقة فى القدر المشترك وهو بالنسبة الى فرديه متواطئ غير مشكك الا ان المراد
من التبين فى المقام هو التبين العلمى وهذا هو المستفاد من المنطوق بملاحظة التعليل وذلك لانه لو كان المراد من التبين
التبين بالمعنى الاعم لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبين الظنى ولا ريب ان ذلك غير مامون من الاصابة فى الفسق كما
لا يخفى واما ثالثا فلانا سلمنا ان المراد من التبين فى المقام يكون هو المعنى الاعم ايضا ولكنا نقول ان المتبادر من التبين
هو التبين التفصيلى فيما اخبر به الفاسق والتبين الاجمالى بانه متحرز عن الكذب غير مجد لعدم كونه موجبا للخروج عن العهدة
عن التبين المامور به فان قلت انا نسلم ما قلنا بحجية الاخبار الاحاد من باب التعبد فلا ريب فى عدم حصول الفرق بين
المسائل الاصولية والفروعية نظرا الى ان كلها يكون من الاحكام الالهية فبعد ما ثبت هذا فلا ريب فى حجية [illegible]
المتحرز عن الكذب عملا بما ادعى شيخ الطائفة من الاجماع على جواز العمل باخبار الفاسق المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا
بجوارحه فاذن يقع التعارض فلا بد من الرجوع الى المرجحات قلت [illegible] ان انصراف الادلة على حجية اخبار الاحاد الى الاجماع
المنقول محل التامل مالا دت من هذا التعارض هل يكون المقصود وقوع التعارض بين المنطوق وما ادعى الشيخ
حيث ان المنطوق على عدم جواز العمل بقول الفاسق والمنقول للشيخ يكون دالا على الجواز او يكون المقصود وقوع التعارض
بين المنطوق والمفهوم حيث ان المنطوق يكون دالا على عدم جواز العمل بقول الفاسق وان اخبر بعد لا على الجواز و
المفهوم يكون دالا على جواز العمل بقول العادل وان كان خبره مقتضيا لجواز العمل بقول الفاسق او يكون المقصود
وقوع التعارض بين الاجماع الذى ادعاه الشيخ على الجواز والمحكى عن جماعة على عدم الجواز وعلى تقادير الحكم بعدم الجواز
المتعين اما على الاول فلاعتضاد المنطوق بالاجماعات المنقولة والشهرة المحكية والاصل المعتمد واما على الثانى فلان
التعارض يكون من باب العموم من وجه ومادة الاجتماع هو الخبر العادل الذى دل على انعقاد الاجماع على جواز العمل
بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب نظرا الى ان المنطوق يخبر والمنطوق المفهوم بنفيه ولا ريب ان القاعدة فى التعارض
من وجه عند فقد المرجح لا بد من الرجوع الى الاصل فى مادة الاجتماع ولا ريب فى ان العمل بالمنطوق ارجح لقوة
دلالته ولاعتضاده بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاصل المعتمد واما على الاخير فلان العمل بالاجماعات المحكية
الدالة على عدم جواز العمل ايضا متعين لكثرة عددها واعتضادها بمنطوق الاية والشهرة العظيمة والاصل المعتمد و
يمكن ان يقال بجواز العمل بخبر الفاسق ايضا نظرا الى الاجماع الذى ادعاه الشيخ قولك لان الاية منطوقها انما تدل على عدم
جواز العمل بقول الفاسق والعمل ليس بقول الفاسق بل العمل انما هو بقول العادل وهو ما ادعى شيخ الطائفة فيه حجية
الفاسق موجها لاثبات الخصوص كما لا يخفى [illegible]
[illegible]

ليس الا عدم جواز العمل بخبر الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فذلك غير ما ادعاه الشيخ الاجماع على جواز العمل به مضافا الى
١٢٧ انه لو لم يكن الحكم معللا لكان لنا القول باختصاص الحكم بالفاسق الغير المتحرز عن الكذب من باب تنقيح المناط فذلك
لان اعتبار الخبر العادل المستفاد من المفهوم ليس الا لاجل الوثوق على خبره وعدم كونه مامونا من الاقدام على الكذب
وبالجملة لم يستفد من الاية الا عدم جواز العمل بقول الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فاذن لا تعارض بين الاية
وبين ما قاله الشيخ الطائفة فتم واما بناء على مذهب الوصفيين فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الوثوق
بالحكم الشرعى ام لا فيه اشكال والحق هو الاول لعدم الدليل على المنع وذلك لان الاجماعات المنقولة والشهرة
المحكية والمنطوق من الاية كلها منصرفة الى صورة الانفتاح سيما بملاحظة التبين بناء على ما قلناه من وجوب التبين
العلمى واما بناء على مذهب من يقول بوضعه للاعم من القطعى والظنى فالاية بمنطوقها انما تدل على لزوم العمل به
فذلك لان المفروض حصول التبين الظنى التفصيلى فى خبره مضافا الى انه لو قلنا بانصراف الادلة الى المحصورة
الانسداد ايضا لقلنا بالزام تقييدها بصورة الانفتاح والا لكان اللازم الاقتصار بالاخبار الصحيحة التى دلت
الاية بمفهومها على حجيتها ومن ذلك يلزم ما يلزم فى الاقتصار على القدر المعلوم من الخروج عن الدين لان المجهول
الحال ونظايرها الا الاخبار الصحيحة كلها مشاركة مع المعلوم الفسق فى موهومية الاعتبار فاذا ثبت لزوم التعدى
فى الجملة فقد ثبت بطلان الترجيح من غير مرجح مطلب [illegible] فى انه لو كان مذهبنا مذهب المتعبدين و
قلنا بحجية الاخبار الاحاد بطريق الايجاب الجزئى فهل الرواية التى رواها المجهول الحال معتبرة ام لا
والحق هو الاخير اعتمادا على الاصل المعتمد ومنطوق اية النبأ نظرا الى ان الفاسق يكون اسما للفاسق
النفس الامرى فاذن لا بد من التبين فى الخبر الفاسق المعلوم فسقه من باب الاصالة وفى المجهول الحال
من باب المقدمة فان قلت ان المتبادر من الاسامى المتعلقات بالاحكام انما هو المسميات المعلومة فاذا التبين لازم
فى الخبر الفاسق المعلوم فسقه واما المجهول الحال فلا يندرج فى المفهوم قلت ان تبادر المسميات المعلومة من الاسامى
اما ان يكون وضعيا او اطلاقيا فان قلت بالاول فقد اخطات فى الكلام والا لزم ان يكون مجهول الحال واسطة
بين العادل والفاسق ومن ذلك يلزم صحة سلب الفاسق والعادل من المجهول الحال وهو باطل جدا لما تريب بالحس والعيان
من عدم صحة السلب وان قلت بالثانى فايضا كذلك كيف مع انه لو كان المتبادر من الاسامى عند وضعها متعلقات
الاحكام المسميات المعلومة للزم ضرورة الواجبات المطلقة مشروطة بالعلم ولعله لم يقل به احد مضافا الى انه لو كان الامر
كما ذكر للزم ان لا يكون الصيد الذى امر السيد بقوله اكرم من هؤلاء الرجال من كان اصوليا مرادا واقعيا حقيقة
عند ترك الفحص فى تحصيل العلم بان ايا من هؤلاء الرجال يكون اصوليا مع عدم معرفة الاصولى بشخصه ولكن التالى
باطل فالمقدم مثله وايضا لو كان الامر كما ذكر لكان للصيد حين وقوعه مورد الملامة ان يقول ان وجوب الاكرام
انما يكون مشروطا بالعلم ولم يأمرنى السيد بتحصيله ولكن التالى باطل فالمقدم مثله وبالجملة كون الاسامى اسماء للمسميات
النفس الامرية مما لا شك فيه وهى المتبادر منها ايضا من غير ريب فان قلت ان الامر كما يكون مشمولا لحرمة العمل
بخبر الفاسق النفس الامرى الذى يكون مقتضيا لترك العمل بخبر المجهول الحال من باب المقدمة كذلك يكون مشمولا
لوجوب العمل بخبر العادل النفس الامرى الذى يكون مقتضاه العمل بخبر المجهول من باب المقدمة بحيث دار
الامر بين المحذورين يكون اللازم الحكم بالتخيير فاذن الحكم بتعيين التحريم فى غاية الفساد فان قلت ان غاية ما ذكرت
وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم والحكم بالتخيير متعين عند عدم المرجح ولكن المرجح فى البين موجود وهو
فى جانب المنطوق نظرا الى قوة دلالته قلت لا نكون المنطوق ارجح من المفهوم نظرا الى قوة دلالته
انما يكون مسلما فيما لو وقع الاشتباه فى المراد واما لو كان واقعا فى المصداق كما فيما نحن فيه فهو ممنوع
سيما [illegible] قلت ان وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم مسلم ولكن المصير الى المنطوق متعين

لا رجحية للوجه الذي استدركت عليه نفسه حتى يقول ما يقول بل لا مقتضاه ما الشهرة العظيمة والاصل المعتمد فان قلت ان
الاصل وان كان مقتضاه تحريم العمل بالاخبار الاحاد الا انه صار منقلبا بنقل الحاكي المنفرد كما ان تحريم ما لم يعلم الفسق نظرا
الى منطوق آية النبأ بالفعل واليقين وما خرج المجهول الحال عن الحكم الا بالدليل فيدفع بالاصل فاذا مقتضى القول بعدم جواز
العمل بخبر المجهول الحال من باب التعبد قلت ان الامر ليس كما ذكرت وذلك لان الشك انما يكون في الاستثناء
من المستثنى وجواز دفع المشكوك بالاصل انما هو في الاول لا في الثاني ومحل البحث من قبيل الاخير فتدبر فان قال قائل ان مقتضى
المنطوق وان كان لزوم التحرز عن الخبر المجهول من باب المقدمة من حيث تعلق الحكم على النبأ والفاسق فيكون الفاسق اسما للفاسق
النفس الامري الا انه صار معارضا بالاجماع الذي ادعاه شيخ الطائفة على جواز العمل بخبر المجهول الحال المتحرز عن الكذب ضرورة ان
ثبوت جواز العمل بخبر الفاسق المعلوم فسقه عند تحرزه عن الكذب يكون ملزوما لجواز العمل بخبر المجهول الحال ايضا اذا
كان كذلك بالاولوية القطعية ولا ريب ان التعارض بينهما عموم وخصوص مطلق ومن القواعد المقررة في محلها انه لو
تعارض الدليلان وكان احدهما خاصا والاخر عاما فلا بد من العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه فالعمل بخبر المجهول
الحال المتحرز عن الكذب متعين نظرا الى اخصية اجماع الشيخ والمفهوم المنطوق والاجماعات المنقولة على عدم جواز العمل
بخبر الفاسق لو ثبت دعويها غير منصرفة الى المقام وكذا الشهرة العظيمة لو ثبت فاذا لا بد من العمل بخبر المجهول الحال
المتحرز عن الكذب من باب التعبد بلا ريب قلنا وجوابه اما ان تقتصر على العمل بخبر المجهول الحال المتحرز عن الكذب
فقط بان لا يعمل على الخبر المجهول الحال الغير المتحرز عن الكذب وخبر الفاسق المعلوم الفسق وان كان متحرزا عن الكذب
او لا تقتصر بهذا القدر بل يتعدى والتعدي اما ان يكون الى المجهول الحال بان يقول ان كل من قال بحجية خبر
المجهول الحال في صورة تحرزه من الكذب قال بحجيته مطلقا او يكون الى الفاسق المتحرز عن الكذب بان يقول انا بعد
ما اثبتنا جواز العمل بخبر المجهول الحال المتحرز عن الكذب فيقول بجواز العمل بخبر كل من هو متحرز عن الكذب وان
كان معلوم الفسق بجواز [illegible] نظرا الى ان كل من قال بحجية الخبر المتحرز عن الكذب في صورة قال بها مطلقا ان قلت بالاول
فقد خرقت الاجماع المركب ضرورة ان فرقة من العلماء يكون بناؤهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا وفرقة
يكون بناؤهم على جواز العمل بخبر المجهول الحال مطلقا وفرقة يكون بناؤهم على العمل بخبر من هو متحرز عن الكذب مطلقا
كان ام مجهول الحال فالقول بجواز العمل بخبر المجهول الحال المتحرز عن الكذب من تصدي الظاهر يكون خرقا للاجماع
المركب وان قلت بالثاني فقد اخطأت في الكلام وذلك لان الكلية في جانب العكس مسلم اذ كل من قال بحجية خبر
المجهول الحال في صورة عدم تحرزه من الكذب قال بها مطلقا وفي غيرها لم توجد القول بالفصل وهو شيخ الطائفة
كما ترى حيث انه يقول بحجية خبر المجهول الحال في صورة تحرزه عن الكذب فقط فان قلت بالاخير فالاجماع مسلم لكن
معارض بالاجماع المركب الآخر وهو انه بعد ما ثبت من الاية عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا ولو عند تحرزه من الكذب
فقد ثبت عدم جواز العمل بخبر من هو متحرز عن الكذب مطلقا ولو كان مجهول الحال بالاجماع المركب وهذا ارجح
من ذلك لاعتضاده بالاصل وفيه تأمل لاعتضاد ذلك بالاية هذا اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول من باب
التعبد والا فالمنع ظاهر وبالجملة لا شك في عدم جواز العمل بخبر المجهول الحال لو كان المتبادر من الفاسق هو
الفاسق النفس الامري وفي جواز العمل بخبره لو كان المتبادر منه هو الفاسق المعلوم واما لو شككنا في الحال الثاني
ولم يعلم المتبادر بانه هل يكون هو الفاسق النفس الامري حتى لا يجوز لنا العمل بخبر المجهول الحال من باب المقدمة
او يكون المتبادر هو الفاسق المعلوم فسقه حتى يجوز لنا العمل بخبره فنقول حينئذ مقتضى القواعد عدم جواز العمل بخبر
المجهول الحال نظرا الى ان [illegible] المقرر في الكتاب [illegible] الاحاد [illegible] انما هو في الاستثناء [illegible] المستثنى في
العقد المستثنى من الحرج انما هو خبر الفاسق المعلوم فسقه واما خروج المجهول الحال فمحل الشك ولا ريب ان الاصل بقاؤه
تحت الحرج وهذا بناء على مذهب المتعبدين واما بناء على مذهب الموسعين فلا ريب في جواز العمل بخبر المجهول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي الهجري هذا الجزء الثاني من شرح العرشية لصدر الدين الشيرازي الشهير بملا صدرا

المشرق الثاني في علم المعاد وفيه إشراقات الأول في معرفة النفس وفيه قواعد قاعدة اعلم أن معرفة النفس من العلوم الغامضة التي ذهلت عنها الفلاسفة مع ذهاب سديدا مع طول بحثهم وقوة فكرهم وكثرة خوضهم فيها فضلا عن غيرهم من الجدليين إذ لا يستفاد هذا العلم إلا بالاقتباس من مشكاة النبوة والتتبع لأنوار الوحي والرسالة ومصابيح الكتاب والسنة الواردة في طريق أئمتنا أصحاب الهداية والعصمة عن جدهم خاتم الأنبياء عليه أفضل صلوات المصلين وعلى سائر الأنبياء والمرسلين قوله المشرق الثاني كما تقدم أن المكان يبحث عن حقيقة الشيء التي لا تعرف إلا من أصل مبدئه عبر بالمشرق تشبيها بالبصير المدرك أو الشيء المبحوث عنه بالكوكب الظاهر من المشرق ولأن المعاد كالبدء الثاني ويراد من المعاد عود الأرواح إلى الأجساد بعد مفارقتها بالموت في عالم البرزخ فإنما تبقى الأرواح إلى نفخة الصعق ساهرة كما قال الصادق عليه السلام في تأويل قوله تعالى فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة قال لم تبق الأرواح ساهرة والأجسام فإذا نفخ إسرافيل نفخة الصعق وهي نفخة جذب لا نفخة دفع كالنفخة الثانية فإنها نفخة دفع فإذا نفخ نفخة الصعق انجذبت الأرواح كلها ودخلت في الصور وهو شكل مستدير له رأسان شعبة لأهل الأرض وشعبة للسماء وصورته هكذا ۝ والنفخ في الجذب والدفع من طرفه الدقيق والكل فيه دوح فيه ثقبة بها الصحيح لعينها وفيرى في الثقب ستة بيوت فإذا انجذبت الروح إلى الثقبة التي هي مثالها في البيت الأدنى ومادتها في البيت الذي فوقه وطبيعتها في البيت الثالث ونفسها في البيت الرابع وروحها في البيت الخامس وعقلها في البيت السادس وتبطل من تركيبها الأربعة

فذالك

فإذا أراد الله عز وجل إعادتها أمر إسرافيل بعد إحيائه وإفاضته فنفخ في الصور نفخة الفزع الأكبر وهي نفخة دفع فوقع عقلها أولا ثم روحها معه ثم نفسه معها ثم طبيعتها معها ثم مادتها ثم مثالها فالتفت كل دونها في أي صورة ما شاء ركبك وكان قبل النفخ أمطر على وجه الأرض مطرا من بحر تحت العرش اسمه صاد كما قال تعالى ص والقرآن ذي الذكر حتى كان وجه الأرض بحرا اضطربت الأمواج فاجتمعت أجزاء كل شخص في قبره ونبتت وتم الجسد كما كان يوم قبض في قبره فإذا تم تركيب الروح طارت إلى قبرها ودخلت في جسدها وانشق القبر وخرج الشخص ينفض التراب عن رأسه وقوله إن معرفة النفس من العلوم الغامضة إلخ اعلم أن العلماء اختلفوا في معنى قول النبي صلى الله عليه وآله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقول أمير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فقيل هذا من باب التعليق على المحال فإن معرفة النفس محال ومعرفة ذات الله محال وقيل هو كما قال النبي لداود على نبينا وآله وعليه السلام من عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء وهكذا وقيل من عرف نفسه بأنها اليت في مكان من جسده ولا يخلو منها مكان منه وإنما غير مجاورة للجسد ولا مفارقة ولا ممتزجة له وغير مشاركة في الغذاء وأمثال ذلك عرف ربه المشبهة الحسان خلقه وقيل إن فيك نفس وروح وعقل وجسد وقوى وبقاء وملك وما أشبه ذلك كما ... الذكور بغيرها فإذا عرفت عرفت ربك في قوله حيوه ... وسماع ويبقى ويخلق ومالك فإن الذي ... تلك الأشياء هو الله سبحانه والصحيح من هذه كلها من طلب المعرفة الكاملة أن الإنسان مركب من مادة وصورة وحقيقة المادة من فيض وجوده وهي وصف الله نفسه للعبد لما كان لا يمكن معرفة ذاته من نحو ذاته أحب أن يعرف فيعبد ووصف نفسه وصف تعريف وتعرف وجعل ذلك الوصف حقيقة عبده وتلك الحقيقة هي مادته وهي وجوده وهي جهة من ربه وهي نور الله الذي ينظر به المؤمن المتفرس وهو فؤاده وهو آية الله ونفسه التي أراه إياها وهو الذي يوفيه فهو فإن فائق لفظ سمعت مثل هذه الأمور السبعة فإنما تريد بما وصف الله سبحانه نفسه للعبد فمن عرف الوصف عرف الموصوف والمعرفة طريقان طريق مجمل وطريق مفصل فالأول أن وجودك بالمعنى الثاني للوجود كما ذكرنا سابقا هو أن تجد نفسك أثرا ونورا أو صنعا والأثر يدل بالكون على المؤثر والنور يدل على المنير والصنع يدل على الصانع فهذا إجمال المعرفة النفس والثاني التفصيلي أن تنفي عن وجودك جميع سبحات نفسك حتى تجد الإنفسك وهو الحقيقة التي سأل كميل عليا عليه السلام عنها فقال له مالك والحقيقة فقال كميل أولست صاحب سرك قال بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني فقال أومثلك يخيب سائلا قال عليه السلام الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة قال زدني بيانا قال محو الموهوم وصحو المعلوم قال زدني بيانا قال هتك الستر لغلبة السر قال زدني بيانا قال جذب الأحدية لصفة التوحيد قال زدني بيانا قال نور أشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره قال زدني بيانا قال

الطفل الرضيع فقد طلع الصبح ثم تعود الى كشف سبحات الجلال جميع سبحة وهي النور والشعاع وهي هنا الك وقواك
وافعالك واحوالك واوضاعك ونسبك وصفاتك وفعلك وانفعالك وما اشبه ذلك فان كل ما سوى ذاتك
ليس من ذاتك فحركتك غير ذاتك وسكونك غير نفسك وكونك ابنا او ابا او من اهل كذا او في بلد كذا او من كذا او
بكذا او بحال كذا ونومك وكونك حادثا او قويا او ممكنا وهكذا كل شيء ينسب اليك او يوصف بك او توصف به
كل ذلك غير نفسك فاذا انمحت من صفاتك كل ما سوى نفسك في المحو لم يبق الا المحو الا نور الهوية الذي
خاطبك الله به وهو نفسك باطلاق وهو نفسك التي خاطبك بالخطاب انها انا اي انية مجردة عن اعيانها بغير
زمن ولا اشارة فهو شيء ليس في شيء ولا على شيء ولا تحت شيء ولا فوق شيء ولا امام شيء ولا وراء شيء ولا اليمين ولا
اليسار ولا كمثله شيء ولا داخل في شيء ولا خارج عن شيء ولا مجتمع مع شيء ولا منفرد عن شيء ولا بعيد ولا قريب ولا عالي
ولا دان ولا صمت ولا مجوف ولا قائم ولا قاعد ولا نائم ولا ابيض ولا اسود ولا اخضر ولا احمر ولا ازرق
ولا املح ولا ذو لون والحاصل هو شيء ليس كمثله شيء لان التشابه في الذات واذا ازدت نفسك من غير ما هو
غير محض نفسك فقد عرفتها لانك قد عرفت ان هذه الاعيان غيرها ومن عرف نفسه فقد عرف ربه لانه عرف
وصف الله سبحانه ومن عرف الوصف عرف الموصوف لانه تعالى كذلك ليس في شيء ولا غير شيء ولا من شيء ولا عند شيء
وهكذا كما قلت في تقرير نفسك من سبحاتها التي ذكرنا بعضها فانها غير نفسك مثلا اذا قيل لك انت في الارض
خارج عن نفسك وكونك فوق شيء غير نفسك وكونك ابن فلان او ابو فلان غير نفسك وكونك من شيء او
مثل شيء غير نفسك وهكذا في كل شيء وكذا وهو وانا فان نفسك غير الخطاب والمتكلم والغيبة والحاصل
تعرف نفسك بعد كشف جميع سبحاتها اعني الكشف عنه كالاشارة اليه بقولهم من غير اشارة فان الاشارة اليه غير
نفسك لانها من جملة السبحات وباقي فقرات الحديث يرجع الى هذا الكشف وقد تكلمنا عليه بكلام في بعض رسائلنا
وباقي كلام الخ في هذه القاعدة ظاهر ليس فيه اشكال وانما الاشكال في دعواه   قاعدة ان للنفس الانسانية
مقامات ودرجات كثيرة من اول تكونها الى اخر غاياتها ولها نشآت ذاتية واطوار وجودية وهي في اول النشأة
التعلقية جسمانية ثم تتدرج شيئا فشيئا الى الاستداد وتتطور في اطوار الخلقة الى ان تقوم بذاتها وتنفصل
عن هذا الدار الى الدار الاخرة فترجع الى ربها فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء واول ما تتكون من نشأتها
قوة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حساسة على مراتبها ثم مفكرة ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظري بعد
العملي على درجاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل والعقل الفعال وهو الروح الاخرى المضاف الى الله في
قوله قل الروح من امر ربي وهو كائن في عدد قليل من افراد البشر ولا بد من حصوله من جذبة ربانية لا يكفي فيه العمل
والكسب كما ورد جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين   اراد بطلانه في هذه القاعدة تعريف النفس
والكشف عن حقيقتها بالصورة الكلية من سنة محمد واهل بيته المعصومين صلى الله عليه وآله اجمعين كما هو عادته [illegible]

تم

في جملة المقاده بسلك المسالك الفارابي وابي علي بن سينا وابن عربي وابن عطاء الله وامثالهم ومن كان سالكا
مسلكهم لا في طريق الكتاب والسنة لا في اللفظ ولا في غلط الادلة ولا في المعاني المدلول عليها اي مفهوم ذلك
الدعوى والعجب من دعوى الاتباع كيف يقولوا انه مما يخالف الكتاب والسنة وينسبه الى الكتاب والسنة وقوله
ان للنفس مقامات ودرجات كثيرة من اول تكونها الى اخر غاياتها يدل على ذكر شيئا في تنزلها وصعودها الا على
معرفتها ولها افاد لها نشآت ذاتيات اي حصول وتحقق لذاتها يعني ذاتيا لا عرضيا واطوار وجودية اما عنده
فمن طور النطفة الى طور العلقة وصار الى طور المضغة وهكذا لانه عنده جسم زماني واما عندنا فمن طور العقل
اي معنى الى طور الروح اي رقيقة وصار الى طور النفس اي صورة جوهرية وجسم دهري كما اشرنا اليه فيما مضى من
قوله الجحد الفلاسفة [illegible] الارض من نقصها من اطرافها فانه يعني بموت العلماء وذلك ان الصور العلمية هي
المراد [illegible] يعني ان ما يصدق عليه اسم الارض الى النفس التي هي محل الصور العلمية او هي الصور العلمية
وقوله وهي في اول النشأة جوهر جسماني يشير الى ما قلنا انها عنده فانها عنده في اول النشأة جوهر جسماني يعني
نطفة ثم تتدرج شيئا فشيئا الى علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم تكسى لحما ثم تنشأ خلقا اخر اي نفسا حيوانية حيث في
الاستعداد والقوة من اول تعلقها بالمواد المنطوية في مراتب النطو الى ان تستكمل ذاتها وتستقل بنوعها وتنفصل
عما تعلقت به في هذه الدنيا دار الضيق والعسر والحرج حيث كانت محبوسة في قفص الهموم والغموم والامراض
والاعراض الى الدار الاخرة والفضاء الواسع فترجع الى ربها باقية [illegible] الى الطيبة او الخبيثة فالتي جسمانية
الحدوث روحانية البقاء يعني ان حكمها في الحدوث حكم الاجسام النباتية وغيرها لاشتراكها في الطبيعة المتجددة
السيالة وحكمها في الثبات والبقاء حكم الارواح في انها لا تنفك [illegible] باقية ببقاء الله [illegible] الارواح
هي العقول [illegible] واما عندنا فالنفوس [illegible] الاجسام وحدوثها اقدم من حدوث الاجسام الا ان
[illegible] النفوس الفلكية وهي [illegible] الناطقة القدسية [illegible] لها جنبة
عقلية [illegible] كانت عقلا بالفعل [illegible] الناطقة [illegible] ذلك
لها [illegible] الناطقة القدسية [illegible] العقل ولا تكون عقلا وان بلغت غاية الكمال لانها
هي في الانسان الصغير كاللوح المحفوظ في الانسان الكبير والعقل هو القلم ولا يكون اللوح قبل القلم [illegible]
فقد حدثت في وسط الدهر لان العقل حدث في اول الدهر كما ان الفلك الاطلس حدث في اول الزمان وحدثت
النفس في وسط الدهر كما ان السموات السبع حدثت في وسط الزمان وحدثت الطبيعة في اخر الدهر كما حدثت
العناصر في اخر الزمان [illegible] النفس [illegible] قبل عالم الملك [illegible] عام [illegible] النفس
في [illegible] التكليف بالست بربكم قالوا بلى فقال الله [illegible] قال المؤمنون بلى وقال الكافرون بلى [illegible]
[illegible] وكثيرا ما [illegible] بالسكوت [illegible] فقال الله [illegible]

ووعيكم والملائكة من ذريته المتكلم فالوا بلى فالمؤمنون مصدقون خاشعون خاضعون والكفار والمشركون
مكذبون منكرون منكرون فلما خاطب النفوس وسعد بالاجابة من سعد وشقي بالانكار من شقي رجعهم
الى الطين يجي كسرتهم ولاذابهم كما تذوب الجليد واجلاء ثم حصصهم اي جعلهم حصصا لكل حصة شخص وبحراهم في
الماء والسحاب والارض والنبات فرضوا في غيب الطعام والشراب ثم انتقلوا الى النطف والنفوس تغيب
ثم الى العلق ثم الى المضغة ثم الى العظام والنفوس في كل هذه الاطوار غيب كامن فلما كسيت العظام لحما
لحما ودما وشعرا وبشرا بعدما انبتت العظام مخها وعصبها وعروقها ظهرت النفس وهي الولادة الجسمانية
بقيام الجسم ولما كان حاملا لها وجوده وهو النفس فلما تمت مدة الحمل ولدته امه وهي الولادة الدنياوية
فالنفس قبل الجسم وتناسبها بالجسد لانها جسمانية اي مرتبطة بالنفس الحسية التي هي مركبها ومحل ادراكها ولانها تخرج
الارض كما من شانها اقرب ما يصدق عليه اسم الارض لان اتاجيز اجسام العناصر المركبة والتي من الاجسام المركبة
من الطبايع البسيطة كالافلاك بل هي نور وجلده والعقل نور ذاته تجدد منها قبل الاجسام وبقاؤها اطول
من بقاء الاجسام والشاهد قال في ذهنها اذا مات الشخص خرجت في عالم البرزخ باقية ما بقي البرزخ فالجسد
فنيت وطارت ترابا وبقي منها الطينة الاصلية وهي المنية الجسد الماخوذ من جابرسا وجابلقا اللذين اقلاهما
الدائرة عليها الدين باذن الله سبحانه لما فيها السماء بهورقليا ومعناه ملك اخر وهو عالم الملك قسمان
سفلي وهو عالم الدنيا الشاهد وعلوي وهو هورقليا اي عالم الملك الثاني وهو الاول الثاني بين
الثاني المتشاعر والنفوس باقية كما قال الصعق في قوله تع فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فالتم
وما وليها سبق الارواح ساهرة لا تنام ثم الى ان ينفخ اسرافيل نفخة الصعق فتبطل نفوسها ويفصل
تركيبها وتتفكك ثم الفها كل جزء من اجزائها الستة كما تقدم في مكانه من نوعه في الصور واما قولهم ومنها
البقاء فالذي قام عليه الادلة العقلية والنقلية ان التجدد والتبدل والسيلان التي هي علل الحدوث
جارية في الاجسام العنصرية والجسم مطلقا وكذلك الموالطبيعة والنفسية وفي الارواح والاجسام والعقول العلو
الافتقار والاحتياج الى ايجاد الله سبحانه وامداده في الصدور وفي البقاء وكل ما لم يكن موجودا غير فهو معقول
الحق عز وجل فهو مفتقر الى الله سبحانه وباق بابقائه لا ببقائه والا لكان مستغنيا عن الصانع فان قلت اذا ثبت في
بقاء انه لا يكون مستغنيا لانا لا نقول انه باق بعينه بل نقول انه باق ببقاء الله تعالى ابقائه لا يخرج بذلك من السبق
الذاتية قلت تريدون انه لا حاجة الى الصانع في الصدور والبقاء الى تكفي لو دعم من ذلك ان الاستغنية في حال
الصدور وبه قام مستغنية في البقاء كما هي في الصدور وان اردتم الاول فرحبا بالوفاق وان اردتم الثاني نعرفت
القديم وان اردتم الثالث فهو حصل قولهم ان الحاجة مستغنية لم يلزمكم علم تغير شي من الحدوث ولا يلزم منه
علم تغير الاشياء فان اثبتنا امتناع تعدد القدماء ساوى الحاجة والفقر الى الصانع فالعمر كل الاشياء التي سواه

١٤١
مفهوم بما مفهوم بعنوان القديم مع الافرق بين المجرد كالعقول والارواح والنفوس والطبايع وبين الطبيعيات بل
المجردات اشد افتقارا من الماديات واكثر استمدادا ولهذا كانت ابطأ تغيرا واطول بقاء وقوله يعني مفهوم عنوان
القديم ولهذا قال مفهوم القديم مع ان القديم عزوجل لا مفهوم له لان المفهوم فرع المدركية وهو الوصف الامكاني
اي الذي تعرف به خلقه وما كان العنوان حادثا في نفسه لانه الدليل جاز اطلاق المفهوم عليه لانه تعرف
الحق به الى خلقه فلولم يفهم لم يمكن التعرف فالذي لا يكون وصفا حادثا صح كونه صفة للحق لان الوصف صفة
ولم يصح ان يكون الممتنع عنوانا لانه وصف والوصف لا يكون الا للموصوف الموجود ومن ثم ابطلنا ما صححه
المنطقيون من قولهم شريك الباري معدوم وقلنا هذه القضية كاذبة لان شرط الصحة تصور الموضوع
وما ليس بشي لم يتصور لان ما تصور لا ابتداء فيما مرضه لا يقع في الذهن الذاتية انما اعتبره من صانع عز ذلك
الذهن وما ذكروه من ان النفس لها قوة الاختراع للصور فعلا بالمثال وما ذكروه من ان تصور الموضوع يكفي
فيه ادنى الالتفات والذكر ولو اجمالا باطل لان ما لا يدرك بالحقيقة لا يتصور ولا يحمل عليه الا المحمول
المذكور فلو لم يدر من شي الا انه موجود بحيث لم يحمل عليه قائما او قاعد ولو ادركت انه قائم لم يحمل عليه
انه قاعد فلا بد من تصور الموضوع بالصفة المحمولة واما قولهم شريك الباري معدوم هذا العدم المحمول ان
كان محمولا على الصورة الذهنية فالقضية كاذبة لانها عندهم على زعمهم موجودة وان كان على شي خارج فهي
كاذبة لانه اذا كان خارجا فهو موجود وان كان على عنوانه فليس لا شي عنوان مع ان العنوان لو ثبت فهو
موجود وان كان الحمل على الصورة باعتبار الشي رجع المعنى الى ان الحمل على الصورة بخصوصها لان لا شي ان
كان صفيا امكانيا فهو مخلوق كما ذكرنا قبل وكما قال الصادق لا كما يقول هشام في حديثه السابق ان النفي
مخلوق وان كان ما يعم من النفي الليس المحض اي الامتناع رجع القيد على خصوص الصورة والحمل على كل حال
لا يكون الا على موجود وقوله واما ما يكون من شانها الى قوله على ما بينا فقد ذكرنا قبل ان هذا لا ينطبق
الا على نفس النباتية لانها هي التي اول ما تكون قوة جسمانية ثم تصير طبيعية ذهنا واما النفس الحساسة فهي
قوة فلكية كما ذكرنا سابقا وان كانت النباتية مركبا لها لانها انما تتعلق بها وتشرق عليها الا ان النباتية من العناصر
والحساسة ليست من العناصر وانما هي من المجردات المقارنة لانها انما تعد من اسافل المجردات المقارنة لانها من
نوع البرزخ هذا اعتبار بانسبت اصلها وذلك لانها بعدت من مبدئها واتصلت بغير نوعها وهي النباتية تجددت
فتباعدت مركبها وذلك لبعض افرادها كنفوس الجراد والخنافس وامثالها مما ضعف لبعدها وانقطع عنصر العجان
بقي محركها من لتدفعها تقبل الفساد والتلف لجمودها وبعدها عن مبدئها ومما يوجهها الى النباتية الا انها على
كل حال ليست من نوع النباتية لعقصها الفاني منها بدئت واليها تعود والحساسة من نفوس الافلاك كما
بدئت واليها تعود ومن اشبهها تكون بالشدة والضعف ولا يكون النباتية حساسة كما لا يكون الحساسة ملكية

بل انما ابقاه سابقا وقوله ثم مفكرة ثم ذاكرة ثم حافظة اعلم ان الحواس الباطنة يقسمونها الى خمس الاول الحس
المشترك ويسمى بنطاسيا في اللغة اليونانية وهو يدرك الخيالات القائمة الظاهرة اى المحسوسة كالقطرة
اذا رؤيت شيئا ثم عنده دائرة اى ادراكه دائرة مركب من البصر والخيال لان الحس المشترك من زوج من الظاهر
والباطن وانما عد من الباطنة لان محله فيها وهو مشرف على الظاهر مستعلية لها ليحصل ما تؤديه الى خزانته
اعنى الخيال ومحله مقدم البطن الاول من البطون الثلث الدماغ لكنه بطون اى تجويفات فالاول في غاية
في مقدمه والخيال في موخره والثاني فيه قوتان التخيل في اوله والوهم في اخره والثالث هو البطن المؤخر
فيه الحافظة خاصة وهي من ابين افعال القلب وهذه القوى الخمس مجردة عن المواد العنصرية بيانها الا انها
متعلقة بالدماغ بفعلها فهي مشرقة عليه كاشراق الشمس وعنونة بحالها تتصرف فيما تعلقت به والقوة
المسماة ببنطاسيا اعنى الحس المشترك تؤدي ما استفادته من الحواس بعد غيبتها الى الخيال وهو خزانة الحس
المشترك وهو في الانسان اكبر فلك الوهم لان الحس يكون فيه الصور مادامت الظاهرة تؤدي اليه
والظاهرة مادامت الصور المدركة حاضرة فاذا غابت انقطع تادي الظاهرة وادى الحس المشترك ما وصل
اليه من الظاهرة قبل انقطاع تاديها الى خزانته وهي الخيال لكون بنطاسيا من خيال لا يحصل تحصيلا بدون
البرزخية والخيال الاصل الثاني قالوا وهو قد وضع كرسيه على الماء وطبعه مائل الى الرطوبة والنسيان غالب
عليه وكل ما عرض عليه يحصله في الوقت ولكن لا يحفظه والثالث الوهم وهو قوة تدرك بها النفس معاني
جزئية لم تصل اليه من الحواس الظاهرة كالعداوة والصداقة من الموافقة والمخالفة كما تدرك الشاة معنى في
الذئب ويدرك الكبش معنى في النعجة وهنا يتحقق الوهم وقد وضع كرسيه في النار وطبعه الحرارة واليبس
مائل الى اليبوسة وهو يعبد النهم واذا حفظ شيئا انسانا هكذا قالوا والحق انه لم يتحقق دون حرارة
الا انه يظهر ما ذكره للاعتبار ويبطن خلاف ذلك للاختبار بيطن الماء ويحب ظاهره وصورته واما
يحب باطنه فانه بارد رطب وسعد واليه الاشارة بقوله تعالى باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
ومذهب اهل السنة انه سعد وهو بارد رطب وهو من سيئات امير المؤمنين كما ذكر علماء الصناعة هذا
الفن بعينه والوهم اليه اقرب وقال اهل الطبيعة انه ظاهر ذهب وباطنه فضة يقولون
ان ذهبه انحاز بابين في اسباع الذهب واذا طهرت او ساسه كانت فضة وقيل هذا الشيء يخص
المتخيلة فالاولى ان يكون هو الثالث والوهم هو الرابع لان محل المتخيلة قائم في السماء الثانية صاحب
للملائكة شمعون وزيتون وسيمون وهو الكاتب عطارد وهو محل الفكر ومن ثم قيل ان المتخيلة
مرادفة للمفكرة وانما اخر محل المتخيلة عن الوهم في الذكر لان محل المتخيلة يشارك جميع القوى ويكون
بطبع ما يكون معه وشانه تركيب الصور بعضها ببعض والمعاني بعضها ببعض والصور بالمعاني وبالعكس كتركيب

اجنحة الانسان وقرون للطير وصنع تركيب الفرس لشخص واحد هذا عندهم واما عندنا فكل ما في هذه القوى
انما هي من الاشياء الخارجية كما بيناه سابقا وقيل الاول محل الخيال لان الحس المشترك يبوء ويخيل الشيء بمنها والثالث
محل الوهم والثالث محل الفكر قد وضع كرسيه في الهواء وطبعه مائل الى البرودة يكذب ويتهم ويجزي بينهما
ويحكم على الغيب ولا يعرف ما يلتفت اليه والرابع محل الذكر وقد وضع كرسيه على الماء وطبعه مائل الى الحرارة
ففي وقت يكون على صفة الارواح الملكية وفي وقت يكون على صفة المردة والشياطين يؤلف الاشياء ويركبها
ويخرج عن ابنائها عجايبها مثل العلوم الصنائع والسيميا والسحر والنارنجات والشعبذة وهو المهندس منها فاحذر ان
يفرك كذا قيل والخامس محل الحفظ قد وضع كرسيه على الارض وطبعه مائل الى الاعتدال والغالب عليه الكون والحلة
والخدمة وهو خازن الخزانة فيما تؤدي به اليه الحواس الاربعة السابقة فيحفظها اعيانها وفي سنوحه يعرض
فليس منه وانما هو من الحواس ذكروا لها في هذه الاشياء كلام يطول ذكره فصحيح بعض ما قالوا ويكذب بعضها وقد
يسمى الثالث باسم الرابع لان الذكر لا يتم الا بالحفظ وقيل محل الحفظ يحفظ الغائب الربانية وهو في جواد المشرق
تسبيه الى الوهم لشبهه الخيال الى بنطاسيا اما الفكرة من افعال الناطقة مع استعمال القوة العقلية والمتخيلة من افعال
الناطقة مع استعمال القوة الوهمية وكذلك الذاكرة فاذا كانت هذه الحواس آلات وادوات للناطقة كيف تكون
هي الناطقة لانها لو كانت كما ذكر المصنف انها في حين تكون ناطقة لم يوجد الناطقة ولما وجب حيث يوجد الناطقة
بل تكون الناطقة كالحصرم للعنب او بلغ الغنية وذهبت الحصرمية وكالنطفة بالنسبة الى العلقة والعلقة بالنسبة الى المضغة
والمضغة بالنسبة الى العظام وهكذا فلا يكون للمرتبة السفلى تأثير ولا تحقق عند وجود المرتبة العليا والامر فيما ذكرنا
على العكس اذ لا توجد الفكرة ولا المتخيلة ولا الذاكرة ولا الحافظة ما لم توجد الناطقة فعلم ان ما تكون من ذلك
قوة جبلانية غلط لان ما يشير اليه هو النفس النباتية ولكنه نظر الى العود الاخضر من زرع الحنطة ولم ينظر الى الحبة
التي تخرج منها العود الاخضر فان الحبة اصل فاذا زرع ظهر في ظاهره العود الاخضر والحبة كامنة فيه حتى تخرج
فكذلك النفس الناطقة فانها تغيب في النفس الجبلانية اعنى النباتية وتسمى باسمها والاحكام معاً من الوجه ظاهرها
الا انها ليست منها وان كانت النباتية من اثر صفات الناطقة كالقمر والنفس الفلكية الحيوانية الحسية كالشعاع
من الشمس لشعاعها شعاعها والنفس الجبلية النباتية كالعكس من الشعاع اي شعاع الشعاع فلا يكون شعاع الشعاع
شمسا في جميع احواله ولا يبلغ الغاية في التكمل ولا يكون الشعاع شمسا في جميع احواله ولا يبلغ كمال المرتقي فكيف
تكون النباتية التي هي شعاع الشعاع ناطقة كما لا يكون نور الظل الذي هو عكس شعاع الشمس وشعاعه شمسا لان
الناطقة اول ما تكون من مثال العقل وظهوره وليست جزءا من العقل ولا جزءا له وانما هي بمنزلة الثلج من الماء
فان الجمود الذي هو حقيقة الثلج ليس من الماء ولا يكون ماء وانما هو صورة خارجية عرضت للماء بواسطة البرودة
الخارجية لا البرودة التي هي جزء الماء والا لكان الماء على الدوام جامدا فلا يكون الناطقة عقلا بكل من الاحوال

وقوله ثم يحصل لها العقل النظري يعني به ان النفس تترقى من جسمانيتها الى ان يحصل لها العقل النظري اي الاكتسابي
وهو المرتبة الثانية للعقل واعلم ان العقل في تعريفه مستغرقا قوال السابع منها هو النفس الناطقة الانسانية
باعتبار انتهائها في استكمالها علما او عملا كما يراه الحكيم وقد اطلق هذا القول على العقل على نفس تلك المراتب وعلى
قوى النفس في تلك المراتب وذلك ان للنفس قوة باعتبار تاثرها عما فوقها وتكميلها ذاتها بالاحوال الجوهرية والتعقلات
وتسمى بحسبها لذلك عقلا نظريا كما ان باعتبار تاثيرها في البدن بتكميل جوهره عقلا اختياريا لافعال البدنية اذ لها
في تحصيل العلم والعمل ولها قوة اخرى تسمى قوة عملية اما الاول فللعقل النظري مراتب اربع الاولى استعداد بعيد للكمال
وهو محض قابلية النفس للادراك ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى المجردة في ذاتها القابلة لكل صورة وكل
محل قابليتها اما الحد لكل استعداد من الاكتسابية النظرية ولهذا شبهت بالهيولى الاولى اعتبارا من الهيولى الثانية
التي امتزج فيها الصور الثانية استعداد متوسط لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات بالاولى ويسمى عقلا
بالملكة يعني بالقوة الى الفعل لكنه استعداد ثابت الثالثة استعداد قريب لاستحضار النظريات وهذا العقل منهم من
يسمى عقلا بالفعل ومنهم من يسميه عقلا مستفادا الرابعة الكمال وهو تحصيل النظريات مشاهدة او حصولها الى
بغير تعب ويسمى عقلا مستفادا ومنهم من يسمي هنا عقلا بالفعل ويريد به بالفعل وبالمستفاد المدركات لا الا
وربما اعتبر في المرتبة الثالثة حصول البعض بغير كسب وفي الرابعة حصول الكل بحيث لا يغيب عنه شيء من العلم
الكل في المرتبة الرابعة قال بعضهم لا يكون هذا في الدنيا وانما يكون في الاخرة وقال الاخرون يجوز ان يكون في الدنيا
للنفوس القوية التي لا تشغل ايضا وهذا اقوى ولكن الكلية انما هي لان العبد مع تحققها كلها في عالم الامكان
قد يحقق بعضها في الاطوار الكونية من الغيب والزيادة وقد لا يحقق بعض منها وقد يكون بعض منها مشروطا بما به
ما يحصل شرطه ومتى لا يحصل وعلى هذا لا يحصل جميع الدرجات ولذا قال ع رب زدني علما وقال اللهم زدني
فيك تحيرا مع انه اهل الوجود الذي بلغ رتبة لم يبلغ احد من الخلق تساوي رتبة النبوة فضلا عن ان يكون فوق رتبته
ولذا عد الاشياء في الموضع المرتبة الرابعة من العقل كيفا وقد قال ع في خطاب العقل ولا اكملتك الا فيمن
احب وهو حبيب الله وانه سبحانه امره بطلب زيادة العلم وهو طلب زيادة التحير في الله وعلم وفوق كل
العلم علي درجات بعضها انه يحصل للنفس ان الطر العقل النظري بعد ان يحصل العقل العملي علي درجات لان مراتب
اربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية وذلك
الشواغل عن عالم الغيب الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية بعد القرب والاتصال لعالم الغيب الرابعة الحلة
فناء العرفة بالفؤاد واستغراقه في انوار الجلال والجمال وهو مقام الصدق في المحبة وحصول الحب الذي اشير اليه
في الحديث القدسي من احبني قتلته ومن قتلته فعلي ديته وانا ديته ولتوسع آمالك في العقل العملي على هذا
الاصطلاح دنية واقوال المراد من قوله ومن علي ديته وانا ديته مثل قوله ع في حديث الاسرار كلها وهفت الهمها

وغفت الهم هلا وبئس لمحبته غاية ولا نهاية لها وهو كناية عن القرب وقريب من احبه منه بلا غاية دائما وفيه قدح
القرب القريب بلا غاية ولا نهاية لتلك السيرة لقصر المسافر بينهما والحاصل بين الله سبحانه مراتب العقل العملي
الاربع المذكورة والحلي بها يحصل للنفس العقل النظري وامر لما اذا حصلت للانسان هذه المراتب الاربع و
تخلق بادابها وتحلي بحليتها علي النحو الذي قرره الشارع ظاهرا وباطنا حصل له العقل الشرعي الذي يعبد
الرحمن ويكتسب به الجنان ولكون الاشتغال في تصحيح المقدمات لان صحة النتيجة موقوفة على صحة المقدمات
وكثير من اصحاب هذا من بيت مجنون ليلى وكل يدعي وصالا بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا فاجيبه بيت
مجنون ليلى اذا انبجست دموع في خدود تبين من بكى ممن تباكى فاذا اردت ان تعرف العقل
من التهاية فخذ من الكلام ما نطقت به اخبار محمد وآله صلى الله عليه وآله واهل بيته الطاهرين و
عليك بشيء فان الامور الحسنة الاعتقادية لا تكون الا بدليل العقل وشبهة ان هذا
المشاهدين فان الحق لا يعرف الرجال بالرجال الا ان تعرف الرجال بالرجال وان ليست الا
بالرجال فيهما والمعصومون المسددون المؤيدون من الله سبحانه الصادقون على ان يصل
من عندهم من بعد ذلك فالزم الشيعة لئلا يختل بك العقيدة وقوله ثم من العقل بالجعل
التي منها هذا القوة الجسمانية على ترتيب وتنتقل من الجسمانية الى الحيوانية الى
الفكر والخيال والوهم والعلم والتعقل على الترتيب فاذا بلغت التعقل بالفعل ترقت
الى عقل الكل ونحن نحقق بيانا في هذه الترقيات كما تقدم من ان الاثار لا تكون الا
في عالم التحول ولم يخلق لرجع مفعول من جامد واذا عاد كل شيء الى اصله وما منه
فالمعود والعائد ولاجساده والانما يعود اليه عود افتقار وسوال كما بدأكم تعودون
ترقي القوة الجسمانية الى العقل الفعال يعرف بما يظهر من الاختلاف والاشكال العجيبة لان كل شيء يعود ا
لي ان اصل القوة الجسمانية من العقل الفعال فيقال انما قوة عقلية لا جسمانية والعقل الفعال عند اصحاب
العقول العشرة هو عقل العاشر وعند الاكثر هو عقل الكل الذي يسميه اصحاب العقول العشرة بالعقل الاول
وهو من الكم واعلم ان هذا البحث شريف يطول بذكرها الكلام فنذكر بعضها مفرقا في هذا الشرح وفي
غيره مما يتعلق بالعقل وحده وهو الروح الامر والخلق الانساني والروح يطلق على ملكين من العالين اذا
نسب الى الارادة والامر احدهما على النور الابيض من اركان العرش وهو الايمن الاعلى وهو العقل الكل اي
عقل الكل المسمى بالقلم وثانيهما على النور الاخضر من اركان العرش وهو الايمن الاسفل وهو الروح الكلي
اي روح الكل ويطلق على ملكين اخرين من العالين ايضا احدهما على النور الاصفر من اركان العرش وهو الا
الاعلى وهو النفس الكلية اي نفس الكل المسمى باللوح المحفوظ وثانيهما على النور الاحمر من اركان العرش وطو

وهو الاثير الاسفل اى الطبيعة الكلية او طبيعة الكل فالاولان هما الروح من امر الله والاخيران هما الروح الذي
على ملك الحجب وهذا اشار الى زين العابدين في الصحيفة في الدعاء الصلوة على الملائكة فقال والروح
الذي على ملك الحجب والاولين الاخيرين والروح الذي هو من امر ربك والاولين الاولين والمراد من [illegible]
العقلى وهو المشية والارادة والامر المفعولى وهو الحقيقة المحمدية وهما الاولان اللذان هو من امر ربك
فيد من الابتدائية التي تدل على التبعيض فانما تدخل على اصل المادة مثل صغت الخاتم من الفضة وخلق
الانسان من التراب فان من تدخل على المادة المشتق منها فالروح من الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله كان
عطاك خلق من ضيفك اى وجودك فالامر هنا المفعولى والفعل تقوم به تقوم تحقق اى تقوم ركنيا لا
فعليا الذي يتقوم به الفعل تقوم صدور [illegible] اذا دخلت عليه كما لو قلت الكتاب المكتوب من [illegible]
كلمات المجاز بخلاف ما لو قلت المكتوب من المداد فانه حقيقة لان المداد هو المادة والمراد من ملك
[illegible] الكروبيين وهم الف واربعة وعشرون الف ملك وروى ابن ادريس في مستطرفات السرائر عن
[illegible] سئل عن الكروبيين فقال قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد
[illegible] لكفاهم ولما سأل موسى ربه ما سأل امر واحدا من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا [illegible]
[illegible] البشر [illegible] [illegible] الانبياء [illegible]
[illegible] حقيقى ومقتضى مذهب [illegible] الانبياء والاولياء والعارفين [illegible]
[illegible] محمد واله [illegible] المعصومين عليهم السلام [illegible]
[illegible] وينزل على الانبياء [illegible]
[illegible] على سائر المؤمنين بل وعلى غيرهم كما قال لحسان بن ثابت وهو من [illegible] الشعر [illegible]
الذى [illegible] يوم الغدير [illegible] لا تزال يا حسان مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك [illegible]
[illegible] ويكون مع محمد واهل بيته المعصومين صلى الله عليه
واله [illegible] ولما [illegible] ولم يصعد [illegible] والمراد انه
مع [illegible] وبعد وفاته انتقل الى [illegible] الاوصياء عليهم السلام وهو الان مع الحجة [illegible]
[illegible] العلم والكسب [illegible] الصوفية [illegible]
الحق [illegible] على العاقلين [illegible] الصوفية [illegible] روح القدس [illegible]
[illegible] الحق [illegible]
[illegible] المجذوب [illegible] بكونه مجنونا [illegible]
[illegible] من شدة الطرب عند سماع الملاهى [illegible]

الخرق [illegible] لهذا [illegible] الاجهاد [illegible] واما على طريقة الحق المنصوص من اخبار ائمة الهدى
فلا يحصل روح القدس [illegible] محمد وآله [illegible] محمد وآله وان [illegible] جنون شيطانى [illegible]
طريق تحصيل محمد وآله صلوات الله عليه وآله العمل الخالص والاقبال على الله سبحانه في جميع الاحوال [illegible]
حيث يجب [illegible] لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
فطريق تحصيل العلم والكسب [illegible] الظاهرة للايجاد والباطنة [illegible] والمجاهدات [illegible]
[illegible] الاعمال من مقتضى الطينة وذلك لان الفطرة [illegible] على كمال الاعتدال تقتضى اقتران [illegible]
[illegible] على غاية كمال قابلية النور [illegible] الفطرة [illegible] طين وماء صافيين [illegible]
التخمير [illegible] هو الوجود [illegible] المادة [illegible]
[illegible] الكون [illegible] وهو [illegible]
[illegible] العقل [illegible] الفعلية [illegible]
[illegible] العقل [illegible] الفعلية [illegible]
[illegible] من العقل [illegible] الكون
[illegible] الاجابة الذى هو [illegible]
القابلية [illegible] من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه واما التخمير [illegible]
في [illegible] اى [illegible] الاولى [illegible] سبع مرات
[illegible] خلف مقام [illegible] سبعة [illegible]
[illegible] الثانى [illegible] الوحى [illegible]
[illegible] بعد [illegible] العظم ثم [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]
[illegible] وانك لعلى خلق عظيم [illegible]
[illegible] هذه الآيات [illegible] الحديث القدسى ما زال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى
احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به ويده التى يبطش بها
ان دعانى اجبته وان سألنى اعطيته وان سكت ابتدأته [illegible] حصول الروح المذكور [illegible]
الكسب [illegible] الملك [illegible]
[illegible] الملك [illegible] الكرم [illegible]
[illegible] الملك [illegible]

عز وجل وذلك لان الجذب الذي مقتضى فعل القوة العاملة الغير المشروطة في تعلق افعالها بشي بحال
من الاحوال ولو طاويا اجزاء الجذب بلا سبب ولا ترجيح لجرى على جميع الخلق من الانسان وغيره حتى الجمادات
لتساويها بالقدرة وافعالها الى جميع الاشياء على السواء فجميع السعادات والالطاف والخيرات كلها على
حسب القوابل التي هي الاعمال الظاهرة والباطنة وان كانت تلك النعم ابتدائية بغير لزوم الاستحقاق
لها اما الملك السائل لو يجد الا ليستحق العبد شيئا واعطى الرب لعبد العبد ليملك شيئا لانه مملوك
والملك لا يملك وانما يعطى المستحق كرما ابتداء وان كان لا من اهل له في الدنيا وجعلها امتنانا على
عباده كما قال تارة حصرهم وقد ذكر الصادق ثم كون النعم بالاستحقاق على النحو الذي ذكرنا لا الاستحقاق
السائل عن ملك المالك ثم قال له الملك السائل من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم في علمه بالعذاب
على عملهم فقال ابو عبد الله ايها السائل حكم الله عز وجل لا يقوم له احد من خلقه بحقه فلما حكم بذلك وهب لاهل محبته
القوة على معرفته ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهله ووهب لاهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق
علمه فيهم ومنعهم اطاقة القبول منه الحديث فتامل هذا الحديث الشريف يتبين لك ان ما ذكرنا هو احق بما
فاذكر الله من التوقف على الجذب على معنى ما بين كونه اهلا من الدنيا غالطا جرى بينهم بغير علم ولا هدى ولا
كتاب منير   اول ما يقتبس من روائح عالم الغيب ونسائم الملكوت في ذي الروح من القوى الغاذية
قوة اللمس وهو يعم الحيوانات ويسري في الاعضاء من جهة الروح الجاذب وبه يدرك اوائل الكيفيات الاربع
وما يجري مجراها ثم قوة الذوق لادراك صور المطعومات المشتهاة وما يترتب عليها ثم الشم المدرك لصور
الروائح وهو الطف من الاوليين والطف الخمس واشرفها قوتا السمع والبصر وقوة البصر للمبصرات بالفاعل
اشبه منها بالقابل والسمع بعكس ذلك بالنسبة الى المسموعات   لما ذكر الحواس الباطنة ذكر الحواس الظاهرة
ومقتضى قاعدة ذكر ان اول ادراكات النفس قوة جسمانية ان يذكر الحواس الظاهرة اولا الا انه لعله انما
اخرها لطول الكلام عليها او من غير ملاحظة والتعقيب فيه واما ذكر اللمس اولا لان اللمس اقرب من الحواس
الباطنة فيكون اولها وجودا ثم الذوق لكونه مركب الطف من اللمس اذ يكون بنفوذ الاجزاء اللطيفة
او كيفية المذوق في الذوق واللمس وادراك ملائمه او منافره ثم الشم لترتبه على الاوليين لانه يحتاج الى نفوذ
وادراكه على تخلخل الاستنشاق بكون ادراكها الاجزاء اللطيفة او بكيفية السمع وادراكه للاصوات وكيفياتها
وهو الطف من الدركات الاول ولذا كان السمع الطف مما يليه البصر وادراكه للاشباح والالوان وهي الطف
من الاصوات والغافلات الطف من السمع وربما قيل بتقديم البصر وقوة السمع لعدم تقدمه على البصر قبله
ابتداء النور ولان النور احتاج الروح في القلب ولا انما يجذب من البصر وتقديم السمع في الذكر اولى لان
البصر يدرك ببعده عما يلوح بخلاف السمع فانه انما يدرك ما قرب صوت الكلام والحجاب الذي هو كالطبل اماته

تعلم

١٤٥

فقالوا ان الحيوان الارضي لما كان حاصل كيفية اعتدالية للاستقامة بدونها وان متعلق النفس الفلكية بغير الانسان بالبدن
ما يكون بسبب فراقها اختلال ذلك الاعتدال احتاج في حفظها الى قوة حافظة لما يكون بها مدركة لما يباشر تلك
الحيوان كالهواء والماء بان يخالف او يوافق ليحترز بها عن المخالف ويطلب الملائم حتى ان يكون المخالف بحرارته
بحرّه او يجمّد الحيوان ببرده او يعفّن بالرطوبة وحتى يسكن الموافق ويقوى من الاعتدال عن الاختلال ولذا كان اللمس
اسبق الحواس حصولا والفنا انما يكون بالمباشرة التي هي من شان الاجسام ولان المدرك يكون من جنس مادة الكيفيات
المدركات وحيث كانت الكيفية الاعتدالية شاملة لجميع البنية الحيوانية وجب ان يكون الحافظ لها كذلك فكذا
اللمس في جميع البدن واعلم ان قوة اللمس ما كان في انملة السبابة وايتم هذه القوة وان كانت من اعراض عالم
الغيب الا انها لما كانت بتغير احوال الشهادة غلب عليها حجاب الشهادة لان تغيرها بالمباشرة فكانت سارية في جميع
البدن من جهة الروح البخاري الذي هو محل الروح الحيواني فهي تجري حيث يجري الروح البخاري والروح البخاري
يجري حيث يجري الروح الحيواني وهو له بمنزلة الصورة واوائل الكيفيات الاربع يعني انما تميز بين الكيفيات مبادي
الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة ومن ثم ذهب بعضهم ان قوة اللمس حاكمة بين الحار والبارد وبين الرطب
اليابس وبين الصلب واللين وبين الاملس والخشن وقيل وبين الثقيل والخفيف والوجه الاول لتحقق
ان حكم اللمس للتمييز بين المتقابلات وان حصل ذلك من باب اللزوم وانما تميز بين المتقابلات وبين القوة
في التمييز بين الشدة والضعف للمقابلة المذكورة وحيث ثبت ان جميع الاشياء انما تتقوم بكيفية اعتدالية
ريثما كل شي منها من الوجود الكوني الامر المعقول الذي به قام كل شي قيام تحقق وجب ان يكون في كل شي منها
قوة حافظة لتلك الكيفية فيكون في المعادن مثلا قوة لمس معدنية وفي النبات قوة لمس نباتية وفي الحيوان
قوة لمس حيوانية وفي الانسان قوة لمس انسانية واما الذوق فهو بعد اللمس في الظهور وفي القرب من
الاجسام واعم الاربعة بعد اللمس لكنه لما كان مدركا لطف من دركات اللمس لانه انما اجزاء لطيفة تنفذ في
مسام اللسان او كيفية تتكيف بها رطوبة الذائق فيدركها اللسان ولما كان مقتضى تلك الادراكات ان يكون بين المدرك
والمدرك مطابقة ومشابهة وجب الحيوانات لسرطانه الطيفا اشار بالمدركة القوة الذائقة لم يجعل ان تسري الذائقة
في جميع البدن بخلاف اللامسة ومع هذا فلا بد من القوة اللامسة في ادراك الذائقة لاشتراطها بالتوزيع فيها
فاللامسة ولطيفها فاذا باشر الطعوم آلة الذوق وهي اللسان ففي اعتبار اللامسة وتوليت الذائقة ادراك
الطعوم بجذب اجزاء الطيفة منه الى جرمها واذا انجذبت الى جوف آلة الذائقة سواء كان بنفس الاجزاء
ام بواسطة الرطوبة اللعابية المودعة لبلدة الطعام المنبعثة من العرقين اللذين تحت اللسان حصلت لها
الملائمة او المنافرة اللتين يحصل باحدهما الذوق ويشترط الا يكون في الرطوبة ولا في اللسان طعم لتادي
طعم المطعوم الى القوة الذائقة او يكون فيهما او في احدهما طعم ضعيف لا يغير طعم المطعوم والعضو اللذي

هي الملائمة للقوة الذائقة والمنافرة لها ونسبة هذه الصورة الى القوة كنسبة الصورة الى المادة وكنسبة الانثى الى
الذكر والطعوم التسعة الحرافة والمرارة والملوحة وهذه الثلثة من فعل الحرارة والحموضة والعفوصة والقبض
وهذه الثلثة من فعل البرودة والدسومة والحلاوة والتفاهة وهذه الثلثة من فعل الكيفية المتوسطة و
المراد من التفاهة احد معنيين الاول عدم الطعم حقيقة والقريب من عدمه يسمى مسيخا والثاني ان لا يحس لطعمه
لشدة تلازم اجزائه فلا يتحلل منه اجزاء تخالط اللسان ولا تتكيف الرطوبة اللعابية به بسرعة فلا يحس من طعمه
الا اذا تولج تحليل اجزائه او تكون في اللعابية فانه يحس به كالحديد والنحاس وهذا معدود من الطعوم دون الاول
كذا ذكروا وقد اعترض عليه بان حصر الفاعل في نحو الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة ممنوع لجواز ان يكون الفاعل
من غيرها وان اسباب الحرارة والبرودة في الشدة والضعف وفي اللطافة والكثافة غير محصور فكيف ينحصر في التسعة
ولم الخيار والحنطة البتة يحس من منهما المر بسيط البر من التسعة فالاختلاف في اللطافة والكثافة والشدة
والضعف ان اقتضى الاختلاف في النوع تعدد الطعوم بلا حصر وان لم يقتض الاختلاف كان القبض والعفوصة
واحدا اذ لا فرق بينهما الا في الشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه
واليه الترياق مر وهو بارد والعسل حلو وهو حار وكذلك اللحم والماء الطعم غير التسعة وهو بارد فلعل
ذكرهم التسعة من باب الاولوية والا فالحصر لا يصح بالاستقراء ولا بالعقل فمن يمكن ان يقال ذكرهم الفاعل الغالب
اذ لا يوصل الطبيعة بسيطا او الفاعل باعتبارين كما يقول الطعم المالح للخبز والفاعل الحرارة والرطوبة والبرودة
فالاول فاعل الكون والثاني فاعل البقاء والصفة فليتأمل وفي مسالك تعدل بين هذه الاعتبارات الا
انه يحتاج الى تطويل لا يفيده بالحس حسده فائدة يعتد بها واما الشم فكما قيل انه الطف من الذوق
ولهذا تقدم الذوق عليه في الحصول وتأخر الشم لان مدركه هو الهواء الالطف من مدرك الذوق [illegible]
ان الهواء يتكيف بكيفية ذي الرائحة ويؤدي بها الى الحلمتين الخيشوم او يحمل اجزاء لطيفة من ذي الرائحة قد
انبثت منه ويؤديها الى الحلمتين العصبيتين اللتين في المنخرين عند الخيشوم في كل الحدود [illegible]
بالحلمتين المرأة يتبسطان عند وصول الرائحة الطيبة وينقبضان عند وصول الرائحة الخبيثة وبالانبساط
والانقباض يحصل الشم للقوة الشامة اذ هما الة ادراكها للرائحة والا ربع عشر في الذوق والشم ان المدرك
بفتح الراء والكيف لا الاجزاء ففي الذوق يتكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم وفي الشم يتكيف الهواء
برائحة ذي الرائحة وقول انحلال الاجزاء لتوهم من انفكاك الطعم من الاجزاء وهو انحلال الاجزاء لعدم انتقال
الاعراض ضعيف لان الماء والهواء الطف من الاجزاء واشد نفوذا او مناسبة واقرب الى الصورة الشمية
والصورة الذوقية من الاجزاء الذائبة مقوم للصورة الذوقية والهواء مقوم للصورة الشمية
ونسبة هذه الصورة الى القوة الشامة كنسبة الصورة الذوقية الى القوة الذائقة وقد اشرنا الى الايصال

[illegible]

الشم فيجب الذوق وكون الاجزاء هي الحاملة للاعراض والاعراض لا تنتقل عنها او لم فلذلك لا يلزم من ذلك
كون ادراكنا للصورة بل حاملة لركن الصورة وحجمهم ولا سد الاثم بذبل فناء الكافور وتفرق اجزائه ونقص حجمه
والحس وذبول الصماغ بشمه وبما اشبه ذلك مما طول واما السمع فهو عبارة عن ادراك الصوت والصوت يحدث
من بين شيئين يكون بينهما القرع او قلع او ضغط فيصدم بما بينهما من الهواء فيحصل الثلمة ما يليه ويصدم ما يليها
بعد هيئة ما صدمه وما يليه وهكذا يندفع الهواء بعضه ببعض بهيئة الدفع والدفع الاول الذي حصل للهواء
المتحرك بالقرع او القلع او الضغط يكون بتلك الهيئة في الشدة والضعف والجهر والهمس والرخاوة والكيفية
والقلقلة وما اشبه ذلك من صفات الحروف واشباهها كالدق على القرطاس والنحاس والماء فان هذه الاصوات
المختلفة حكايات تلك الحركات الكائنة بين جسمين فيخرج من بينهما الهواء حاملا لتلك الهيئات والاوضاع فيدفع
ما يليه ويصدم ما يليه بنحو صدمه به الجسمان وهكذا حتى يصل الجزء الاخير من الهواء الى الصماخ من اذن السامع
فيصل من تلك الجلدة الرقيقة التي تلي الدماغ كهيئة الطبل بما حمل من الهيئات فتوصل القوة السمعية عندها
بانها الهيئة التي هي ادراك الصدم الاول بما حمل لك الهواء من هيئاته وتتابعه كما يتدافع ماء الحوض ويكون من
جميع الجهات فيسمع كلامك من هو امامك وخلفك ويمينك وشمالك وفوقك وتحتك لانه يتموج الهواء
بالصدم الاول مستديرا كما ترى اذا وقعت وسط حوض الماء الا انه قد لا يستوي جهات امتداده على الحقيقة لان
تفاوت في الجدار الذي المدفوع اذا هو الصدور الذي يصدم ما وراءه [illegible]
والجدار والعود والعدم من الهواء في حمل الهيئات او ما يشابهه في التخلل والسيلان الا انه ضعيف جدا لا يحكيها
كما هي لا الهواء ولذا قد يسمع الدق والصوت تحت الماء السيال والماء ولا يتفقه وكذا لا يتميز الصوت
الجبل نقله وما جبل الصوت الحافظ للحروف مثل العقل او النقل او غير ذلك لما توهم بعضهم ان الحامل الهواء
اذ هو المجانس لها والمتكيف بها فاذا دق باب السامعة يلقنه من وراء الحجاب وذكر اصحابنا [illegible]
يطول بالكلام فاذا دق بابا يحفظ صورته بواسطة الحس المشترك السمعي [illegible] الى الخيال
وحفظ النفس وتناول العقل معناه من الصورة النفسية فاذا [illegible] كما وصل البرهان
خذ انه فصاعدا صوت الجهات كما وصلنا او اكبر بتلك العاطف والصوت تلك الهيئات الصائمة بهيئة ما يليه
اليه الهواء ولا يحمل المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ وهو المحسوس لا الصوت القائم بما به
الخارج عن الاذن وشرط نفوذ السامع وعلى كل توسط الهواء بين السامع وذي الصوت [illegible]
الحكماء بالبقاء اناس من افلاك بعضها من بعض لا بسبب الى اصحاب الحكمة كما قال الاولين ومن قبلهم [illegible]
اصواتا عجيبة ونغمات غريبة تحير من سماعها العقل ويحكي من قبلهم من كان منهم لنفسه الى العالم العلوي
فسمع نغما ابي هو نفسه وذكا قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى العمل [illegible]

ورتب لها الالحان والنغمات كما ذكر الحكم في الاسفار بعبارات ذكرا اجسام السماء الى الهواء بانواع عظام من الحكماء
ذكروا اسماعها للاصوات المحسوسة لم يشترط في تحققه توسط الهواء وهذا الكلام ليس بمستقيم لان السماع الذي
يثيرون البلبلين المراد منه السماع الحسي الذي نحن بصدده حتى يشترط فيه توسط الهواء واما السامع فلان الصوت
اذن القلب الواعية وينزل معانيها القلب الى الروح فتخلع عليها الخلع الحمر وتنزلها الروح الى النفس فتكسبها ثيابا
خضرا من سندس واستبرق وتنزلها النفس لحينا وقد او يتقاسمها القوى الحسانية النفسانية على التشبيه حاق افلاكها
فمخرجها بتلك النسبة الحاملة موسيقية ولما اردت ان اتكلم بها الكلمات فاقول انما اعطاه العروض ان الكلام
مابعينا والحركات والسكنات جميعها ثوابا لما آخر الى ظهر جبلين سكنين له سبب خفيف وهو حركة وعلى وان سبب
ثقيل وهو حركة المشتري وعلى وتد مجموع وهو حركة المريخ وظهر وتد مفروق وهو حركة الخيال وجبلين فاصلة
صغرى وهي حركة عطارد وسكنين فاصلة كبرى وهي حركة القمر اذ فلك القمر ياس فلك عطارد فنقطه حتى حصته
من فلك القمر ونوعية من فلك عطارد وعطارد يماس فلك الزهرة او الشمس بناء على الافلاكية مقادير مختلف
النوعية والشخصية فيما بالمحاذاة ونحن نزيد التمثيل للالحان فنقول لاجل البيان النقطة من عطارد او الزهرة او
الشمس شخصية ومن المريخ نوعية ومن المريخ شخصية ومن المشتري نوعية ومن المشتري شخصية ومن زحل نوعية ومن
زحل شخصية ومن فلك البروج نوعية فاذا انتسب حركات الافلاك الاربع والعشرين الكوكبية فالمثال الشخصية
والنوعية حصل من تناسب الاوضاع بين الشخصية والنوعية ونوعية النوعية وبين النوعية ونوعية النوعية
وبالعكس ونحوها هيئات واوضاع بين الاسباب والاوتاد والفواصل الى ان الحروف عليها مرتج بالحال
وغيرك تكون اوثق كل شيء الى مطابقة النفوس وملائمتها لان النفس مركبة من تلك الالحان حيا بها الفاصلة
الكبرى وفكرها الفاصلة الصغرى وحياتها الوتد المفروق وعزمها الوتد المجموع وعلمها السبب
الثقيل وعقلها السبب الخفيف وليس سماعهم لتلك الالحان بالاذن التي يسمع العوام بها الكلام انما هم
المراد بهذا البحث هذا وان كان الحكيم الماهر الذي رامو تعبد بعمل الصالح يرفع اقدار المحسوسة بترك اوزنه
العقلية الباهرة توسلها الى رتبة الحان الافلاك ويسمع بالاذن الظاهرة تلك الاصوات ويسمع تسبيح
الجمادات والنباتات وكثيرا من تسبيح الملائكة والى هذا اشار الشارع بقوله ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولم
يقل لا تسمعون تسبيحهم لانهم يسمعون تسبيحهم ولكن لا يفقهونه لان من ذلك التسبيح ما يسمعونه بجميع اعضائهم
وجوارحهم ومنه ما يسمعونه بالشم ومنه ما يسمعونه بالاذن شمهم ومنه ما يسمعونه باذانهم ومنه ما يسمعونه
باعينهم وعندهم انهم سمعوا الا ما سمعوا بآذانهم وهذا الاكثر لا يفقهونه اذ لا يفقهون منه الا ما كان بلغتهم
ابناء نوعهم والكلام في تلعين الافلاك ورواحها التي ذكرها الحكماء كالكلام فيما ذكروا من اصواتها والحانها
ونغماتها فانهم فانهم قدادرت الى طرق سماعهم لتلك الالحان وشمهم لتلك الروائح ودعتهم تلك اللطف

الحانا

وهذا البحث لو سلمناها الا في نحو رؤيا البصر فقد قال الآن الشيخ انه بعث من القدماء سبعة انواع من المذاهب
القوى والنوع الاول ينبعث من عود الطحين المقوسين من الدماغ عند جاز المائذي الشبيه بحلية البنائي
وهو عصب مجوف يجاور الثابت منهما يمينا ويقابل الثابت منهما يسارا ويتقاطعان بتقاطع صليبي ينفذ
الثابت يسارا الى الحدقة اليمنى والثابت يمينا ينفذ الى الحدقة اليسرى ووقع التقاطع في الروح المنفوخ
في تجويف ملتقى التقاطع واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بالانطباع وقال الرياضيون انه بخروج الشعاع
وقال الاشراقيون انه ليس الشعاع في الانطباع وانما هو بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة واذا
وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدرك النفس مشاهدة ظاهرة
جلية واختاره شهاب الدين السهروردي وقيل انه باشاء صورة مماثلة للمرئي بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت
النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاصرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام اتصالي القبلية
وهو اختيار الحكم والحق الذي دل عليه العقل والنقل ان الابصار لا بالانطباع ولا بخروج الشعاع واذ لكان المرئي
للناظر وجهك في المرآة مقلوبا بل يكون مواجها لك فترى عينك اليمنى في المرآة مقابلة لعينك اليسرى كما
اذا واجهت شخصا غيرك ولكن صورتك في المرآة معكوسة فانت تنظر بخلافها فتكون العين اليمنى تقابل اليمنى
في المرآة واليسرى تقابل اليسرى كما لو نظرت في قفا زيد فان عيناك بازاء عيناه وغيرك لكن باليسرى
ولا بالعلم الاشراقي لان هو لابصر ذكره الشيخ فيه ان العلم الاشراقي انما يوجب ان العلم نفس المعلوم
الاشراقي وكان العالم بذلك العلم الاشراقي اعني النفس الناظرة للصورة الحسية بنفسها العالم
ثم هي معلومة لامر في ذكره ما نسبه بالعين واما ذكره ان العلم غير المعلوم فالطريق الاولى لان المعلوم
يلاحظ العلم والنفس انما تحصل الصور العلمية المجردة والصورة مماثلة من عالم الملكوت او للمرآة
ان الاشياء لا تدركها الا بصار على جهة الحسن وهذا مخالف للعقلاء من عامة الخلق ومخالف للكتاب والسنة
والنقل من الكتاب والسنة مصرح بان الصورة في المبصرة كما في الدم والهم اعين لا يبصرون بها وهذا كثير
في القرآن بان الابصار بالعيون وكفى بكتاب الله مبطلا للقول الثالث والقول الرابع الذي ذهب اليه
الحكم والدليل العقلي مبطل للكل وخصوصا القول الثاني رواه الصدوق في الخصال وفي حديث طويل
الصدوق بن محمد الجواد عليه السلام اذ سأل اخاه ما الحسن العسكري عن مسائل سألها عنه يحيى بن اكثم فكان
جوابه الى ان قال ذهبوا الى علي عليه السلام في الخنثى انه يورث من المبال فهو كما قال او ينظر اليه قوم عدول فيأخذ
كل واحد منهم المرآة فيقوم الخنثى خلفهم عريانا وينظرون في المرآة فيرون الشيخ فيحكمون عليه وهي
صريحة بل نص في ان الرؤية في المرآة ما بالانطباع لا بخروج الشعاع ولا بالنفس ولا بالصورة مماثلة من عالم
الملكوت لان الشيخ هو ظل صورة الشخص المقابل المنطبع في المرآة والرؤية بالعين كالمرآة

اقام

بتسليم الخصم واعترافه وذكره الصدوق في باب العشرة من الخصال ... واعلم ان لاهل هذه الادعية الا ... الكبرى والصغرى
طويلة ومعارضات لا فائدة في ايرادها ونقضها مع ما هي عليه من الطول وقصر الفائدة فيما نحن بصدده وقوله وقوة
البصر المدركات بالفاعل المشترك بمقابل الى آخره يعني ان قوة البصر فاعلة للابصار لا قابلة له لان الابصار عند
ان النفس تدرك صورا مثالية من عالم الملكوت تشابه صورة المرئي في ذات النفس فتخترع تلك الصورة وانتزاعها من
المرئي بواسطة الحس المشترك ثم الخيال ولعله تقريب لمثل هذا لانهما شبيهة تلك متقابلان وفي السمع بعكس
لان تموج الهواء الحامل للصوت لجلد الدماغ الشبيه بالطبل فتكون القوة السامعة قابلة لما يصل اليها والحق كما
نقله الكلام اختاره تبعا للشيخ في كونه قابلا لا مع على الصحيح بالانطباع كما مر وعلى كل تقدير لو قلنا بقوله كيف يكون
النفس هي المبصرة لانها انما ترى ابصارها المحسوس فهو ليس بجميع انها مجردة والادراك المحسوسات بغير الوسائط وان
قيل بمذهب المبصر الصورة المماثلة الملكوتية فالنفس تدركها وتكون المرئي في الحقيقة مرئيا في الحقيقة والحق ان المرئي هي
الصورة المماثلة الملكوتية مع ان العين لا فائدة فيها وكونها طريقا للنفس الى ... لان العقل ... النفس تدرك
المرئي وان كان بوسائط وانما يذهب الى ان النفس تدرك صورة ملكوتية هي من نوع النفوس الا انها مثال المرئي
فهي في ... الا ... لها ... وقوله كانها الحس ... مثل انوار خفية موجودة في عالم آخر
الكيفيات المسماة بالمحسوسات ... هي من جنس الكيفيات النفسانية ... بالقوى ليست
قائمات بالاعضاء بل الاعضاء ... البرهان ... على ان ... الذي يوجد ... وجود هو
وجوده للمحل لا يمكن ان يكون موجودا في عالم ووجود المحل في عالم آخر والحال والمحل في عالم واحد و
المدرك والمدرك ... الحرارة الملموسة بالذات ... ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو
كالنار ... التي في العضو المنفعل ... بل صورة اخرى غائبة عن هذا العالم حاصلة في
النفس ... وكذا القياس في سائر المحسوسات ... وللنفس في ذاتها سمع
وبصر وشم وذوق ولمس ... الكشوفة ... او ... او ... او ... وتلك
الحواس غير منحصرة ... وهذه الظواهر ... عليها ... اصل هذه الادراكات وغيرها
قوله ... كانها الحس يعني ما تدركه هذه الحواس الخمس هو ما تدركه القوة اللامسة من الملموس وما تدركه القوة
الذائقة من المذوق وما تدركه القوة الشامة من المشموم وما تدركه القوة السامعة من المسموع وما تدركه
الباصرة من المرئي مثل ... مثال الصورة ... تلك القوى
صور من عالم الملكوت مماثلة للمحسوسة موجودة في عالم آخر التي المحسوسة في عالم الملك عالم الاجسام وتلك
الصور المماثلة للمحسوسة في عالم آخر اي في عالم الملكوت ... النفس من عالم الملكوت وهذه القوى
قواها فهي في عالمها ويجب ان تكون مدركاتها معها في عالم واحد والمكان ... المدركات هي من عالم الملك

و ... ان ... النفس الفائضة وجب ان تقبل من صور اشباهها فتقوى النفس الحيوانية ومن كونها بادراك المشابه
والحق ... ذكر ... ان النفوس من عالم الغيب وعالم الغيب ... من عالم الشهادة الا بواسطة شيء
له جهتان جهة تناسب المدرك بكسر الراء وجهة تناسب المدرك بفتح الراء اما في اللمس فالقوة اللامسة من عالم الغيب
جنبتها العليا من نوع النفس وجنبتها السفلى من اعلى مراتب عالم الاجسام اعني الروح البخاري ... المعتدل
في الوزن الطبيعي بان يكون جزء من اليبوسة وجزء من الرطوبة وجزء من الحرارة وجزء من البرودة وهي الذي
... كما اشرنا اليه سابقا في بيان النفس الحيوانية الحسية بتسخين الحرارة الغريزية وبمعونة نور الافلاك
باشعة الكواكب فهو برزخ بين النفس الحيوانية الفلكية وبين النفس النامية النباتية المتقومة بالقوى السارية
في جميع اقطار البدن فهذا محل الحيوة لان الحيوة الحيوانية من نفس فلكية ... وهو متعلق بذلك الروح البخاري
بواسطة الطبائع الاربع فتدرك تلك القوة النفسانية هيئة الملموس من حرارة او برودة او ملاسة او ...
او ما اشبه ذلك بواسطة الروح البخاري المدرك بواسطة الدم الساري ... محل الحيوة بواسطة ... المدرك
بفتح الراء جسماني عارض بالجسم ودعوى ... المدرك مجرد ملكوتي ... اذا ... سقطت منه
العوارض الخارجية وان اسقطت لم يبق للقوة اللامسة ما تدركه وليس في الصورة الملكوتية ما يناسب الهيئة
... اذ لو امكن حصولها كانت الهيئات الجسمانية في الملكوت وكانت الموجودة في الجسم
الملموس ... المناسبة ... والقوة الذائقة والقوة الشامة على نحو القوة اللامسة واما القوة السامعة
والقوة الباصرة فهما ... من نوع القوى الثلاث السابقة الا ان ما بين ... في كيفية
الواسطة الاخيرة المباشرة للمدرك بفتح الراء فلما كان المدرك ... الظاهرة وجب ان تكون
الواسطة التي تلي المدرك بفتح الراء ... فلما كانت مدركات القوة السامعة هي الاصوات ...
ان تكون الواسطة التي ... تاثر الصوت فيها وهي الجلدة الشبيهة بالطبل ولما كان مدركات القوة
الباصرة الالوان والضوء ناسب ان تكون الواسطة التي تباشرها تناسب الالوان والضوء وهي الجليدية
الصقيلة ... لتنطبع فيها الالوان ... وهذا اظهر من كل دليل ... على ان مدرك القوة الباصرة
هي الالوان وكذا السامعة ... في الابصار والاذن في السمع ... لو كان المدرك صور
ملكوتية ... المرئي ... الى العين ... فائدة العين انطباع
الصور ... فانما ... عالم الملكوت ... النفس لما في الملكوت
متوقف على الحواس ... هذا كان ما ادركته صورة المرئي ... في عالم آخر ...
الخ ... الكيفيات المسماة ... المدرك مثال للكيفية المحسوسة ... في عالم الملكوت
لانه من جنس الكيفيات النفسانية ... هذا الكلام فانا ندرك ... الا الكيفيات المحسوسة

ولهذا اجمع العقلاء من المتقدمين والمتاخرين على تسمية المدركات لهذه الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويريدون
انما هي المدركة لهذه الكيفيات الظاهرة وهذا هو المعقول ولو كان المدرك لها هو النفس كما يدعيه المصنف لما سموها
بالحواس الظاهرة وقوله وان سألت الحق فهذه القوى ليست قائمات بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بها فيه ان الحق
في هذه المسألة ليس على ما قال بل القوى المدركة لهذه الاشياء قوى جسمانية ولكنها ليست هي التي في النفس لان النفس
ليس فيها شيء غيرها وهذه القوى التي يذكرونها هي ادراكات النفس والنفس امر مجرد في الرتبة عالية الا انها كانت مجردة
عن المواد العنصرية وهذه الامور المدركة اعني الملموسة والمذوقة والمشمومة والمسموعة والمبصرة ليست من عالم الملكوت
عالم النفس بل هي اجسام وجسمانيات وكلا الامرين من هذا العالم وقد ثبت ان المدرك لا يكون الا متجانسا عن عالمنا
الا بوسائط جسمانية من عالمنا والنفس واحدة ويقدر ما تدرك ينفعل منها فان كان ما ادركته من عالم الملكوت ادركته
بنفسه بلا توسط شيء وان كان من عالم الملك ادركته بالالات وخلق الله سبحانه لها الالات فخلق النفس البخارية
السارية في الذي يدرك بها ماهية الملموس والمذوق والمشموم وخلق الطبلة الرقيقة التي على الصماخ تدرك بها
الاصوات وخلق الجليدية الصقيلة الرطبة في العين تنطبع فيها الصورة المرئية فتدركها بالعصب الذي في التقاطع المصلب
بين العصبتين فاذا ادركت النفس ادراك شيء من هذه الخمسة المذكورة اشرقت [illegible] على [illegible] تجري احكامها
كما اذا اشرقت الشمس على الجدار فاستنار باشراقها فكأن الجدار يستنير بما يقابله مما فيه من اشراق الشمس عليه لا
يقال ان الشمس منيرة ذلك المقابل لان الانارة للجدار انما الاستنارة على حسب [illegible] بل يقال ان الجدار هو المنير
لما قابله لكن لذلك تكون الحواس فانما باشراق النفس عليها كانت حاسة بنفسها ولهذا يختلف الاحساس في القوة
والضعف بحسبها او بعدمها والنفس واحدة فالحاس للمبصر القوة التي في التقاطع الصليبي والحاس للمسموع
القوة التي في عصبتي الدماغ التي تلي جلدة الصماخ وهما عصبتان مضاعفتان بحذاء كل اذن وعندهما [illegible]
واحدا لتقارب منشئهما وهما يدخلان في ثقبتين احدهما من قدام وهو مجرى السمع ينتهي الى الجلدة الشبيهة
بالطبل وهو ثقب العصب التي من قدام كما ذكرنا من جهة السمع فيترجم الصوت القارع لجلدة الطبل فكان حاسا
بالاصوات بسبب ما اشرق عليه من اشعاع النفس وكذلك باقي الحواس الخمس فانما هي الحاسة وان كانت انما
اشرقت عليها النفس وقول المصنف فهذه القوى ليست قائمات بالاعضاء ناظر والا لما سميت الحواس الظاهرة بل
هي قائمة بتلك الاعضاء قيام اشراق في كقيام حركة اليد فهذا من النفس فانها حين تعلقت بتحريكات حركة جسمانية
من عالم الملك وان كان مبدؤها حركة نفسانية من عالم الملكوت فافهم وقوله لان البرهان ناهض على ان الحال
بمعنى الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمحله لا يمكن ان يكون وجوده في عالم ووجود المحل في عالم اخر الى
قوله من حيث الاصل غير صحيح لانه يريد بالحال العرض وان وجوده في نفسه وجوده لمعروضه كما ذهب اليه بعض
الحكماء والمشبه به ليس بصحيح والمشبه غير مطابق وغير مراد واما كون المشبه به ليس بصحيح فقد ذكرناه في شرح [illegible]

عشراه

عند ذكر هذه المسألة ووجه ما هو هنا ان الحكماء اتفقوا على ان العرض ممكن والله قائل به [illegible] وكل
ممكن زوج تركيبي فالعرض لانه ممكن مركب من مادة وصورة اي من وجود وماهية والمراد بالوجود اما المادة فالمعنى
المعنى المصدري والانتزاعي وما اشبههما وهما سوى هذين الوجهين وهم ينكرون على من فهم الوجود والمراد به
هنا المادة فالعرض مركب من مادة اي وجود ومن صورة اي ماهية [illegible] من بعض المعروض وانما هو بنفسه
وانما صورته من حدود [illegible] وجود معروضه فقولهم ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لمعروضه ان
ارادوا بوجوده الذي هو مادته وحقيقته فهو غلط لان حمرة الثوب مادته [illegible] العرض من [illegible]
او الصورة وان ارادوا بوجوده ظهوره في الاعيان فلا يبعد الحصر لان وجوده لمعروضه من تمام قابلية
للظهور فان اريد بالوجود المعنى الوصفي لا الذاتي والا فليس بصحيح واما كون المشبه غير مطابق فلان ادراك
النفس والحكات عرضا الا انه قائم بالجلد [illegible] فليس معه في محل واحد كالشكل الحركة اليد فانها [illegible]
باليد التي هي من عالم الملك وهو ايضا من عالم الملك مع ان اضافة للنفس التي هي من عالم الملكوت لانها ليست
قائمة بها قيام عروض وانما هي قائمة بها قيام صدور فلا تكون معها في مكان واحد ولا في عالم واحد واما
كونه غير مراد فلان المراد مما تدركه الحاسة من ذي الحس من الذوق والرائحة ومن اللون والصوت الظاهرة
الى المتخيلة فانها ليست مرادة لجميع العقلاء [illegible] ان الحاسة انما تدرك صورا من عالم الملكوت مشابهة
لهذه الظاهرة مخالفة للمعلوم المقطوع به من ان المدرك انما هو الاشياء الظاهرة التي هم يقولون [illegible]
الظاهرة التي من عالم الملك الاجسام والاعراض هذه الاشياء المحسوسة يعني الظاهرة [illegible] فان كثير مشهورة
من هذه العبارة غير منكر لها ولا يحتج بها ولا معنى للمحسوسة الا المدركة بالحواس وهذا شيء العبارة عليه وانما
الغبار على القلوب وقوله فالحرارة الملموسة بالذات ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنار الى
غلط لان هذه الحرارة في الجسم والتي في العضو المتسخن المسمى بالملامس اي شيء هي الا المحسوسة
ام يقال انها شبيهة المحسوسة ولم يحدث هذه بالحواس الظاهرة وتلك بالحواس الباطنة اعني الحس المشترك
والخيال الى [illegible] ان قواها هذا قوة اللمس وتسري في الاعضاء من جهة الروح البخاري صريح فيما نقول
وذلك حين غلبت الطبيعة الفطرية طبيعة مكانية تطلق بالجواب قوة اللمس تسري في الاعضاء من جهة
الروح البخاري والروح البخاري من عالم الملك والقوة اللمسية قائمة فيها قيام حلول سارية معها في
الاعضاء كلها لا انها في اللون الجاري في اللحم وقوله بل هي قوة اخرى غائبة عن هذا العالم حاصلة في نشأة
النفس الى قوله تقدير الكلام على ما يريد عليه مكررا وقوله وفيه سر لعل المراد بالسر ما صرح به من ان العاقل
متحد بالصورة المعقولة واما الجسمية والجسمانية فلم يتحد بها وانما فصل في المعقولية [illegible] عز وجل
انما يعلمها بالصورة المعقولة ونحن قد ذكرنا [illegible] بطلان كلامه هنا وهو هنا فرع على ذلك الادراك

[illegible]

النفس الحساسة بصورة ملكوتية مشابهة للمحسوسة وقد سمعت بطلان كلامه هنا ايضا وهنا موضع وقوله
للنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس غير هذه المكشوفة جوابه ان للنفس في ذلك الا انها هي بنفسها ينبغي
ان استجلات الهامعرفة هذه المدركات واطلعها على ادراكها الصور المقابلة الملكوتية ادراكا علميا او
الله بها لعدم ادراكه هذه الظاهرة المكشوفة بما خلق لها من الآلات على نحو ما ذكرنا سابقا الا كما ذهب اليه
وقوله وقد تتعطل هذه بمرض او نوم او اغماء الجواب ان الادوات للنفس فاذا حصل للنفس تعطل تعطلت لا
انها هي تعطلت النفس وشعورها الحسي وقوله وتلك الحواس غير منفعلة عنه وعلما مع انا نقول ما نعنيه ان
الحواس الملكوتية الا ما هو فعلها بنفسه الا ما معناه بعينه الا فعلها وهي مثلها وقد بينها كما اشرنا اليه وما قد ذكر
في الجملة من هذه الصور الظاهرة فيه بوجوها العلمية واذا ارادت ادراكها بانفسها تنزلت [illegible] الا انها
فقد كما اشار اليه عيان الطعم مثلا تدركه القوة الجسمانية التي في اللسان وتلك القوة مدركة للطعم حيا انما
باشراق نور النفس عليها فتدركه ومعرفة ذلك الطعم الذي فعل النفس فتدركه بها صورة علمية الا كيفية جسمانية
الذائقة بفتح الراء هو المحسوس والنفس هي المدركة معه من الاثر اعتبره العلمية كصورة زيد في خيالك والمدركة
جسمانية تدركه قوة جسمانية اي الروح البخاري الحسي الساري في العضو الخ وان كان [illegible] بواسطة حيوة النفس
وفعلها كما قلنا في حركة اليد وقوله وهذه الظواهر حجب وقشور عليها وهي اصل هذه الذائقات جوابه ان
هذه الحجب التي هي الادراك والمدرك هو باطن فيها مثل العيون الجارية التي هي الفعل الباطنية [illegible]
بما لها الجارية حاملة للحيوانية الحسية التي هي من الافلاك كما ذكرنا سابقا فافهم وقوله وهي اصل هذه
الذائقات ففيها بتلك القوى المجردة الملكوتية الباقية اصل هذه الحواس والذائقات يعني ان هذه [illegible]
والحاملة لتلك الملكوتية ونحن نقول هذه حواسها هي تنزلات العالية المجردة [illegible] هذه الذائقات
والذائقات ملكوتي وقوله وفيه سر مثل سر الاول وغيره الى سر مفضوح وهو ان حقائق الاشياء كلها ثابتة
في العلم الذي هو قائم [illegible] وهذه الاشياء الظاهرة الدائمة [illegible] تلك الثابتة [illegible] الاشباح والاظلال
وحيث كانت هذه الظاهرة ايات للغائبة فرتبتها معرفتها على ما بينته من معرفة تلك ولولا ذلك [illegible]
او لا الاشياء المشاهدة بكونه معرفتنا [illegible] الغائبة صور الغائبة الحاضرة [illegible] ايضا
ولهم اولوا الالباب ان الاستدلال على ان هناك لا يعلم الا بما هنا   فاعلم ان الابصار ليس
بخروج الشعاع من البصر كما ذهب اليه الرياضيون ولا بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي كما ذهب اليه
الطبيعيون لفساد كل منهما بوجوه عديدة مذكورة في الكتب ولا باخراج النفس الصورة الخارجية
القائمة بالمادة كما ذهب اليه الاشراقيون حسبما هو المشهور وتبعهم جمع من المتاخرين [illegible]
بشهاب الدين المقتول [illegible] اختلفوا في ابصار الحس على اقوال اربعة الاول قول الرياضيين ومنهم

هشام بن

هشام بن الحكم فانهم يقولون الابصار يكون بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين
من الثقب [illegible] قصبتين جوفتين كما قاله علماء التشريح قالوا تتقاطع [illegible] ثم شعوره
حتى يجتمع فيه [illegible] ولذا كان النور على هيئة مخروط راسه من الثقب وقاعدته على المرئي واختلف هؤلاء
فقال بعضهم المخروط مصمت وقال بعضهم مؤلف من خطوط مجتمعة عند الراس متفرقة عند القاعدة وقال بعضهم
ليس على هيئة مخروط بل خط واحد دقيق ثابت عند الثقب يتحرك على المرئي [illegible] وقال بعضهم
ان الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة للابصار ومن نظر الى الآيات الافاقية التي
ذكرها [illegible] في كتابه في قوله سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق عرف فساد هذا القول
لجميع اقسامه فان المرآة تكون فيها صورة المرئي ولم ينبعث منها نور والمرآة مثال للابصار بالعين [illegible]
[illegible] الابصار [illegible] لو كان الابصار بالشعاع لكنت ترى صورتك في المرآة مقابلة لصورتك كشخص اخر [illegible]
[illegible] صورتك اليمنى مقابلة لعينك اليسرى [illegible] صورتك اليسرى مقابلة لعينك اليمنى وهذا لان الشعاع
يخرج من العين فيقع على المرآة فينعكس الى وجهك فيكون كشخص مواجه لك ولكن الامر على العكس فلا يكون
بخروج الشعاع الثاني قول الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئي اي شبحه في الرطوبة الجليدية
التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها المتلون [illegible] انطبع شبح صورته فيها كما ينطبع [illegible]
في المرآة بان يقع ظل المرئي [illegible] في العين وفي المرآة بشرائط ذلك وهي المقابلة المخصوصة مع توسط
الهواء المشف [illegible] اضاءة المرئي والمقابل وعدم القرب والبعد المفرطين واورد عليهم وجهين الاول
ان المرئي يكون صورة الشيء [illegible] مع قطعنا بانا نرى نفس الشيء والثاني ان شبح الشيء مساو في
المقدار والا لم يكن صورته [illegible] ويلزم [illegible] انطباع الكبير في الصغير [illegible]
عن الاول [illegible] رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح
العلم بالاشياء الخارجية فان العلم بها مشاهدة وصورها الخيالية والنفسية وعن الثاني بان شبح الشيء
يساويه في المقدار كما ترى من صورة الوجه في المرآة الصغيرة لان المراد ما يناسب الشيء في الشكل واللون
دون المقدار غاية الامر انما تعرف [illegible] الشيء العظيم وادراك البعد [illegible] انطباع
صورة صغيرة في الجليدية [illegible] بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والثالث قول
الاشراقيين والمنسوب اليهم والمحقق شهاب الدين المقتول السهروردي ان الاشعاع والانطباع وانما
الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال
المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية [illegible] على هذا القول بما
اوردناه على [illegible] في ذكره ان النفس تدرك صورة ملكوتية مشابهة للمرئي ولكن العلم الاشراقي حضوري [illegible]

عند المظاهر به قوية كونية كما تحقق في محله ان معلومات الحق تعالى حاضرة عنده في اماكنها واوقاتها في مراتب
الكوائن الا في الذات لان العلم هو الحق سبحانه على مذهب الحق واما على مذهب الحكماء فان المعلومات صور في
علم الذي هو ذاته من حيث هو حقائق الاشياء وهي بحسب حقائقها واما الحط عن تلك الحقائق فهي من الاتباع
والاظلال وهي الاثار ومعلوميتها بالتبعية لا بالاصالة يعني ان العلم بالعلل يستلزم العلم بمعلولاتها
وقد يحكى كثير من هذه الخرافات وهذا هو الحق في هذا المطلب فلذا جعل المدرك هو النفس لكنها بصورة ملكوتية
مشابهة المحسوس وهذا وان كان باطلا لكن يجعل النفس موضوعا لها انما المحسوس من اثار النفس تدرك
المحسوسات من الجامع وصورة تلك المشروطات من الالة مشاهدة جلية فقد قيس هذا الذي ذكرناه للنفس
على ما يشبه عندي وفيه يبطل ان النفس لا تدرك المحسوسات فتمنع النفس ادراك الا بواسطة تتم بها
ذلك ولا كذلك علم الله سبحانه فان علمه الحضوري لا يكون بواسطة شيء لا يدرك الاشياء الا بذاته كما ذهب اليه
المعلم وقال ارسطوطاليس في كتابه اثولوجيا وهو ان الاشياء اذا صورها كلها لا تحتاج الى ابداع من عالم
الملكوت الفعالة مجردة من المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بالذات الفعالية لا قيام
القبول بحاله وقال المعلم والبرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العاقل بالمعقول فانه يجري في جميع
الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد بيناه في هذا المطلب في مباحث العاقل والمعقول وقلنا ان الاحساس
ليس كما هو المشهور بين عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادتها ويصادفها مع عوارضها
المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بل الادراكات كلها انما يحصل بان يفيض
من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوس بالفعل
واما وجودها في مادة فلا حس ولا محسوس الا بشرط الاعدادات لافاضة تلك الصورة مع تحقق الرابط
انتهى كلامه من كتاب الاسفار وقد تقدم ابطال كلامه فان العقلاء لا يعلمون بها الا بما ذهبوا الظاهر
وبعيد ان الحس المشترك من الحواس الباطنة مع كونه مريضا وكونها من امر الصورة المادية على وجه الناصر
الملكوت مجردة عن المادة الخارجية على ان المحسوس هو الكيفية الحالة في الرطوبة الجليدية لا تجرد بها النفس
ومعها الى ان ما كان الصورة المدركة هي الصورة الحالية فيعتبر مع ان محل الصورة محل صاحب الحادة في
الجسم المباشر هي كالانسان حتى يتألم الانسان وربما يشتعل او يحترق بسبب الاتصال بحيث الصوت مثلا محسوسا به
فالمنالم الا انها الجسمانية بكيفية الحالة فيطلب اثر انها الذي على الا نها كما يتغير اشراق الشمس على
الجدار الميعز اذا تغير باسمرار المقابل الصيقلي انما يدرك المرئي مع شرائط الرؤية بالاشراق عليه من
حيث النفس وهذه الحيوة جسمانية من عالم الملك لحركة البدن مانها وان كانت من حيوة العقل المجردة التي
هي من عالم الملكوت الا انها لما اشرقت على البدن وانصبغت بواسطة الروح في العروق والعصبات

جسمانية

جسمانية من عالم الملك مع انا نعلم ان ما هي الحركة الملكوتية المقدسة في البدن حركة الا حركة النفس وقد تقدم ما ذكرنا
من الحديث ومن القرآن حيث طلب المنكرين للاعيان بقوله الم اعين لا يبصرون بها ام لهم اذان لا يسمعون بها
فطلق كذب المنكرين بان الابصار بالعيون والسماع بالاذان ودعوى انه جار على ما يفهمه العوام جارية على ما يفهمه العوام
والذي يدركه العوام الخيال من ذلك والذي يذكره النفس من الصورة اللذان ان الواجب عز وجل هو صورة العلم
بذلك ونحن نعرف به فان الحق اعطى كل شيء خلقه فاعطى العين الابصار من لون المرئي واعطى النفس العلم من
البصر واعطى العقل المعقول من صورة العلم النفسية وهو مع كل شيء بالذات فيكون فعلا وعطاء منه وما ذكره من كون
دليلا على ان النفس تدرك بعبارة الرتخيل بصورة ملكوتية متحدة بالنفس هو برهانه على اتحاد العاقل بالمعقول والحاكم
بالمحسوس هو دليل انا على صحة قوله هناك وهناك ويعتقد عنده ذلك من اتحاد العاقل بالمعقول في هذه الرسالة
وفي المنام ومن بعدها ما يكفي الفاهم ويغني العالم والحق في هذه المسألة ما ذهب اليه اصحاب القول الثاني
لاجماع العقلاء على صحة قول مرة في ان النفس من الرأي بالعيون ولا تخفى الطنون مع ان النفوس من قبل النفس
لا انها تشاهد الصورة وان كانت صورة دون بعضها وغيرها والادلكات مع العبارات بعضها مكررا او بينها ذكرناه
كفاية لمن وفق او قل واعلم من هذه الاقوال ان ضعيف ما يترتب عليه الا ذات ولذا اوجب لها وليس هنا لها ذكرها
وهي طويلة ذكرها في الكتب المبسوطة وانما لم نذكرها لطولها ولعدم تمام الفائدة فيها بدون الكلام على كل
منها وهذا ليس من فائدة الكتاب على حدة   لانه يطول من وجوه ذكرناها في شرحنا لحكمة الاشراق منها
ان البرهان قائم على ان ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك بالذات ولذا انه ليس الحضور الادراكي
الوجود الشعوري وبينا ان تلك الاضافة غير صحيحة اذ النسبة بين ما لا وضع له وبين ذات الاوضاع المادية المتعلقة
الا بواسطة ما له الوضع وعلى تقدير صحتها بالواسطة لم تكن الاضافة علمية اشراقية بل وضعية لانه اذ جميع افاعيل
القوى المادية وانفعالاتها انما تكون الوضع بل الحق في الابصار كما افاده استاذنا ان الله يخلق في النفس بعد
حصول هذه الشرائط المخصوصة باذنه صورة معلقة قائمة بها حاضرة عندها متمثلة في عالمها في هذا العالم
والظاهر في غفلة من هذا ويحمون ان هذه الصورة متقررة في المواد لما يتعلق به الادراك والذي حصلناه من كيفية
الابصار هو المرئي باسم الاضافة الاشراقية لان الحاصل به كالمضاف موجود بوجود نوري بالذات وقد علمت
انهم ان الصورة الادراكية كلها موجودة في عالم اخر وفي هذا ابطال القول بالنسب   هنا رد على ما ذهب اليه
الاشراقيون من ان الابصار بمشاهدة النفس للصورة الخارجية القائمة بالمادة وهو مردود بما قد بيناه ان
البرهان قائم على ان ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك بالذات واما ان ما في المواد الخارجية ليس
مما يتعلق به ادراك النفس بذاتها ويقول ذاتها صحيح واما انها لا يتعلق بها ادراك مطلقا بل يتعلق بها ادراك
القوى الجسمانية ولكون الحكم جعل برهانه تفريعا على مسألة اتحاد العاقل بالمعقول فانه منع هناك من كون المادة

معقولة متنوعة بالذات بل بتبعية تعقله لحقائقها الجوهرية وقد ذكرنا مطلقا ونذكرها مطلقات الفرع فانه على جميع بعضها
بنفس علمه الذي هو ذاته وعلى قوله بل يرضيه الا تكون الذات الحق عز وجل متساوية النسبة الى جميع الاشياء وهو خلاف
الاتفاق على ذلك وقوله ولا يرتاب في الحضور الادراكي والوجود الشعوري اما الحضور الادراكي فممنوع ان يكون شي
محضر بكونه سوآء في ذلك المادي والمجرد وكل مدرك له فان ادراكه بنفس حضوره لا بصورة مماثلة اجنبية او خارجية
لان المدرك بكر الرأي يحضر عنده صورة المدرك بحيح الرأي في غيبة عنه غيبة واما عند حضوره فلا توجد عند ذي
الادراك عنه صورة غيره كما اذا غاب عنك زيد حضرت في ذهنك صورة فان ذهنك يا اخذها اذا آب فاذا
حضر اخذ منك ما اخذت مشغلا بوصول عندك الا نفس حضور الشيء بهويته هو وهذا متساو فيه الاشياء كلها
واما الوجود الشعوري فالذي اعطى العقل الشعور بمعاني ذاته الا بالصور الجوهرية واعطى النفس الشعور
بالصور الجوهرية لذاتها الا بالجسمانية اعطى القوى الجسمانية الشعور بالكيفيات الجسمانية على ان كل مدرك انما يحس
عنده بما هو كيفه بنفسه لا بمماثله او لو كان الادراك انما هو بمماثل الفعاليات لكانت الصورة هي الصورة العلمية وان
خلاف في حصول الصور العلمية للنفس لكنها ليست هي الكيفيات الملموسة والمذوقة والمشمومة والمسموعة
والمبصرة كما ان صورة زيد في ذهنك ليست زيدا ولا الاشخاص بعينها ماهيتها تعارضت ليست صحيحة وقول
الاشراقيين ليس بصحيح ايضا لان النفس لا تدرك الكيفيات المحسوسة بنفسها فالورد والمورد ضعيف
الطالب والمطلوب وقوله وهما ان تلك الاضافة غير صحيحة اذ النسبة بين ما لا وضع له وبين ذات الاوضاع
اقول وهو كان ما لزمهم تحتهم ولكنهم معارضون بهذا في دعويهم ان النفس تقبل صورة مماثلة للمحسوس لان
الصورة المذكورة مادية ونسبتها الى النفس مثلها وبين ذات الاوضاع في المماثلة غير صحيحة بل انما يكون على الروية
فيها ان لم تكن المماثلة او وضعية اما لم لا الادراك الا باشراق والاشراق العلمي لا يكون في الصورة الملكوتية
بل يكون في الجماد لان المراد من الاشراق العلمي حضور المعلوم بنفسه في رتبة كونه ووجوده عند العالم وتساوي
المعلومات غير قوله الا بتوسط ما لا وضع صحيح لكون الصورة الملكوتية المماثلة لا وضع لها فلم يجعل النفس مدركة
للمحسوس بواسطة ادراكها الا ان يجعلها الروح البخاري فلا تكون ملكوتية بل جسمية وعلى تقدير صحتها
بالواسطة لم تكن اضافة عليه اشراقية فيرا ما بين الا يكون ادراك المحسوسات الخمسة [illegible] اشراقيا بل في
مادي ولذا يضعف ادراك المحسوسات ببعدها عن الحواس الظاهرة البعد المحسوس ولا يختلف في حق النفس
وقوله ان جميع افاعيل القوى المادية وانفعالاتها بمادة وكذا الوضع صحيح وكذا المطلوب وقوله بل الحق في الابصار
كما افاده استاذنا الامام ان النفس تنشئ بعد حصول الشرائط المخصوصة باذن الله صورة معلقة قائمة بها
حاضرة عندها متمثلة في عالمها الذي هو هذا العالم واقول كلامه هذا ايضا معارض وذكره بعلاقتها وقد تكلمنا عليه
هناك فلا فائدة في كثرة الكلام [illegible] وان كانت [illegible] اعتنى بالتكلم للبيان الا اندرج

الطولية او الحقائق في البيان الاول وقوله والشكل من غلط الخرم نقول عليه لعلهم الذي يعقل فان المواد الاستيفاق بها ادراك
كلها من عالم الغيب وعالم الغيب يكون من عالم الشهادة لتعلق الادراك وعلم الطب كلامه في ذا التعبير والتحليل والتركيب والتشخيص
والترتيب والتحقيق وغيره ذلك على ثبوت ادراك القوى المادية لذات الكيفيات ولو انحصر الادراك في النفس والصور الملكوتية
بطل علم الطب التجربي المقطوع على صحته وتاييده ببعض الآيات وادراك بعضها البعض كيف لا وهي المباشرة والفاعلة والمنفعلة
والقابلة والحاسة والمحسوسة وقد اتفق اهل الحق على ان الحظر تالم وتستوحش وتعشق وتخاف والمسبح
ولهذا انما الجاهلون بل منكرين كما هو منكشف عن علم الخاصة وصح لكل منهم مع انها ليس لها نفس ملكوتية وانما نفيها بانفسها
من هذا العالم سواء من هذه العناصر المشاهدة وانما هي الذكر من نوع الاحساس الحس الظاهرة وكلامهم كالذي هنا في
امثال ما عرفت انه ملموس الذي كان في غفلة من هذا الكلام لا اهل الآراء والحكماء الذين يساعدهم الناس وقوله والذي حصلناه من كون
الصلصال هو الذي يسلم الاضافة الاشراقية اخرى ليس كل فان الاضافة الاشراقية لم نعلم الكر من القائلين بها فانما
يحقق من العقول والنفوس يتحقق من الجماد لان من جنسها العقل وان بينك وبين زيد نسبة بينك وبين بيتك فقد حصلت
النسبة الاشراقية ليتعلق بنفس حضور بيت زيد وكونه بيت بينك ولو حصل ذات النسبة البينية الاشراقية فلم
يتصف بينك بها فاذا اخذت معنى النسبة الاشراقية والاضافة الاشراقية والعلم الاشراقي من هذا المثال اخذت معنى الاشراقي
الذي يريدون اهله انه شيء يتبعث من المشرق كما يتوهم وقوله ان المضاف اليه كالمضاف موجود في الذات ليس بصحيح بل
قد يكون المضاف اليه معدوما وهو يؤثر ان لنا والمضاف جها او غيرها فان الاضافة تحقق في بيتك الذي هو هو وليس اليك
ولا المضاف اليه فيك فيقول هذا ان الذي هو حسب الاضافة في الملك له والعلم بر وكل ما علمه سبحانه حاضر عنده
مضاف او معلوم وليس هذا العلم في الازل بل علمه في الامكان في الامكانات الشريفة كالعقل والحقيقة المحمدية ثم بالمبدأ
والدهر كالعقل الكلي والروح الكلي والنفس الكلية والطبيعة الكلية وجوهر الهباء والزمان كالاجسام من المحدد الى الارض الشاغل
السفلى ولها ما له سلسلة بالعلم الاشراقي بحضورها كل في رتبة كونها او مكانه ووقته من ملكه وهو يعلم سبحانه جل جلاله متعال في
توحيده عن سواه وجل لا شريك له وهو الآن على ما كان ولا يؤده حفظها وهو العلي العظيم ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين
وتنور وجهنا به القوم غير ذوي وما يعقلها الا العالمون ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم   فاعلم ان الصور
الخيالية للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعني عالم الاكوان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات وعلى ما بين فلعنه
او ما في الاستعداد الاربعة وليس هي مجردة عن الكونين ولا الكائنات عقلا بل معقولة بل وجودها في عالم آخر محيط وصفي
هذا العالم في كونه مشتملا على الافلاك والانواع سائر الحيوانات والنباتات وغير ذلك بالصعوبات في هذا العالم وجميع ما
يدركه الانسان ويشاهده بقوة خياله لا تحت البطون التي حيث الدماغ والذي في خاصة للتجويف والتي هي موجودة في
الخيال وهلاكه ولا في عالم مستقل من النفس كما يعتقد اتباع الاشراقيين بل هي قائمة بالنفس كقيام الحال بالمحل بل كقيام الفعل
بالفاعل   لما فرغ من الكلام على المشاعر الظاهرة اخذ في بيان المشاعر الباطنة والذي [illegible] يبتدى اما باقوالها [illegible]

كالحس المشترك ثم العقل الفكري ثم الخيال او بازائها الى الجسمانيات من حيث الافلاك الحاصلة في الخصوص ثم الفكر ثم الخيال لكنه
على سبيل التعداد والكلي من جهة انه تابع للتصور ولم يكن [illegible] يجب على الخيال وتعلق فقد على ما في اوائل الفكر ونحو ذلك
الوصال بذكر والحاذكر اما الحس المشترك فانه في الحقيقة من البرازخ والبرزخ جامع للطرفين فهو موضوع في مقدم الدماغ
حيث هو نوع من حيوة الحيوانات كالخنافس والذباب والبق وما اشبهها الصرفة نفسانية مجردة ومجردة [illegible]
ومحلها الاسفل جسمانية حيث اصل الجسمانيات كالقوى الظاهرة الخمس على المذهب الحق وباعتبارها اصله من المدركات
الحس اللمسي والذوقي والشمي والسمعي والبصري حيث ان الخيال من جهة الاعلى النفساني ويؤدي اليه ما التقى بعد ما
يرجع بلغة الخيال الذي مطلقا وبلغة الاجسام والجسمانيات والخيال لا يعرف لغتهم وهنا باب الترجمة لما يكتسبه منها الخازنة
الخيال واما الفكر فمحله من الدماغ محل عطارد من [illegible] فلذلك الفكر في العالم الكبير نفس فلك عطارد وقالوا انه محل
ملك من الملائكة [illegible] من الجنود من الملائكة [illegible] الذين [illegible] ومنهم [illegible]
بان الخيال [illegible] الصور وهذه سائر الهيئات وهم المركبون للصور المختلفة [illegible] الانسان [illegible]
على حسب ما يلزمهم [illegible]
قيل اذا تصرفت بسبب القوة العقلية تسمى فكرا واذا تصرفت بالقوة الوهمية تسمى خيالا والحاصل في العالم الصغير [illegible]
في العالم الكبير [illegible] الصور [illegible] من العقل او الوهم واما [illegible] النور [illegible]
النفسانية [illegible] الانسان [illegible] الكبير [illegible]
[illegible] الحيوانية [illegible] واما الخيال [illegible] القوة الخيالية للانسان جوهر [illegible] هذا العالم
[illegible] الاكوان الطبيعية والمواد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الملكات [illegible] النفس [illegible]
[illegible]
[illegible] المادة العنصرية والقوة الروحانية [illegible]
مركبة من [illegible] الزمان والدهر [illegible] الكلام [illegible] الاكوان الطبيعية [illegible] الطبيعة
الجسمية المركبة [illegible]
[illegible]
بالكلام [illegible] عن الكون [illegible]
من الجسم [illegible] مجردة عن [illegible] الجسم [illegible] البرزخ [illegible] النفس [illegible]

[illegible]

عقله عقلا فيكون ما نظر [illegible] معقولة [illegible] على [illegible] والفاعل والمفعول [illegible]
[illegible] بل وجودها بغير الهوية الخيالية في عالم [illegible] عالم البرازخ بين المجردات [illegible]
للمادية [illegible] هذا العالم على هيئة تركيب من التضاد والالوان والروائح والاصوات وسائر
الكيفيات [illegible] وهو [illegible] عالم [illegible] المادة [illegible] العنصرية
وعناصر [illegible] سائر الحيوانات والنباتات وهذه عالم السفلي [illegible] الروايات
[illegible] بلد في المشرق يقال له جابلقا وعلى بلد في المغرب يقال له جابرسا [illegible]
لكل واحد [illegible] الباب الى الباب فرسخ وفي رواية اخرى [illegible] فرسخ [illegible]
[illegible] في قيام القائم [illegible]
والمستشهدين [illegible] وروايات مختلفة [illegible] ذكرها [illegible] الكافي [illegible]
[illegible] الحسن [illegible] بالمشرق [illegible] بالمغرب [illegible]
وعلى كل منهما الف الف [illegible] لغة [illegible]
[illegible] وعن الحسن [illegible] سليمان [illegible]
في منتخب [illegible] باسناده [illegible] بالمشرق
[illegible] بالمغرب [illegible] ابليس [illegible]
عن الدعاء [illegible] عبادة واجتهاد شديد [illegible]
[illegible] تقديس وتمجيد ودعاء [illegible]
منهم [illegible] الورق [illegible] بالنور [illegible]
[illegible]
من [illegible] الريح [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] كتاب [illegible]
[illegible]
[illegible] البقاء [illegible]
[illegible] مع الامام [illegible]
[illegible]

[illegible] الكلام بين الخلق الوحشي يريد الامام [illegible] فاذا امرهم الامام [illegible] قاموا عليه [illegible] يكون هو الذي
يلزمهم [illegible] والامابين المشرق والمغرب من الخلق لا يضوهم في سائر [illegible] الانجيل [illegible]
لم يسوغ [illegible] هذا الحديث لو ضرب احدهم بسيفه جبلا [illegible] يفصل [illegible] الامام [illegible]
الهند والديلم والترك والروم وبربر وفارس وبين جابرسا الى جابلقا وهو [illegible]
بالمشرق و واحد بالمغرب لا ياتون الى اهل دين الا دعوهم الى الله عز وجل والى الاسلام والاقرار
بمحمد وكلهم يقر بالاسلام ومن لم يسلم قتلوه حتى لا يبقى بين المشرق والمغرب [illegible]
وسئل امير المؤمنين عليه السلام هل كان في الارض خلق يعبدون الله قبل خلق آدم وذريته فقال نعم قد
كان في السموات والارض خلق من خلق الله يسبحون الله ويقدسونه ويعظمونه بالليل والنهار لا
يفترون فان الله عز وجل لما خلق الارضين خلقها قبل السموات ثم خلق الملائكة روحانيين لهم اجنحة
يطيرون بها حيث يشاء الله فاسكنهم ما بين اطباق السموات يقدسونه الليل والنهار واصطفى منهم اسرافيل
وميكائيل وجبرائيل ثم خلق عز وجل في الارض الجن روحانيين لهم اجنحة فخلقهم دون خلق الملائكة
وحفظهم ان يبلغوا مبلغ الملائكة في الطيران وغير ذلك فاسكنهم فيما بين اطباق الارضين السبع
وفوقهن يقدسون الله الليل والنهار لا يفترون ثم خلق خلقا دونهم لهم ابدان وارواح بغير اجنحة
ياكلون ويشربون نسناس اشباه خلقهم وليسوا بانس واسكنهم اوساط الارض على ظهر الارض مع الجن
يقدسون الله الليل والنهار لا يفترون قال وكانت الجن تطير في السماء فتلقى الملائكة في السماء فيسلمون
عليهم ويزورونهم ويستريحون اليهم ويتعلمون منهم الخبر ثم ان طائفة من الجن والنسناس الذين خلقهم الله
واسكنهم اوساط الارض مع الجن تمردوا وعصوا امر الله فمرحوا وبغوا في الارض بغير الحق و
علا بعضهم على بعض في العتو على الله حتى سفكوا الدماء فيما بينهم واظهروا الفساد وجحدوا ربوبية
الله قال واقامت الطائفة المطيعون من الجن على رضوان الله وطاعته وباينوا الطائفتين من الجن
والنسناس الذين عتوا عن امر الله قال فحط الله اجنحة الطائفة من الجن الذين عتوا عن امر الله وتمردوا
فكانوا لا يقدرون على الطيران الى السماء والى ملاقاة الملائكة لما ارتكبوا من الذنوب والمعاصي
خلق الجن [illegible] خلق الانسان [illegible] في الارض ياكلون ويشربون كما تاكل الانعام
من مراعي الارض كلهم ذكران ليس فيهم اناث لم يجعل الله فيهم شهوة النساء ولا حب الاولاد ولا
الحرص ولا طول الامل ولا لذة عيش [illegible] الليل و[illegible] النهار وليسوا ببهائم ولا هوام
ورق الشجر ويشربون من العيون الغزار والاودية الكبار ثم اراد الله ان يفرقهم فرقتين فجعل فرقة
خلف مطلع الشمس من وراء البحر وكون لهم مدينة انشاها تسمى جابرسا طولها اثنا عشر الف فرسخ

ثم ان الله [illegible] خلق خلقا [illegible]

[illegible]

[illegible]

واثنا عشر الف فرسخ وكون لهم سورا من حديد يقطع الارض الى السماء واسكن الفرقة الاخرى فيها [illegible]
جابرسا بموضع اهل جابلقا ولا يعلم اهل جابلقا بموضع اهل جابرسا ولا يعلم بهم اوساط الارضين من الجن و
النسناس فكانوا [illegible] يستضيئون [illegible] في عين حمئة فلا يعلم بها اهل جابلقا [illegible]
فكيف يبصرون ويحيون وكيف ياكلون ويشربون وليس تطلع الشمس عليهم فقال انهم يستضيئون بنور الله فهم
في اشد ضوء من نور الشمس ولا يرون ان الله خلق شمسا ولا قمرا ولا نجوما ولا كواكب ولا يعرفون شيئا غيره
فقيل يا امير المؤمنين فاين ابليس عنهم قال لا يعرفون ابليس ولا سمعوا بذكره لا يعرفون الا الله وحده لا شريك له
لم يكتسب احد منهم قط خطيئة ولم يقترف اثما لا يسقمون ولا يهرمون ولا يموتون الى يوم القيمة يعبدون الله
لا يفترون الليل والنهار [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اسمي بحوث سائر النقوس وعلمائها الفادرين الاكل مصطفى مختار وكل صحيث والية وردت عندنا فضرنا العقل عن ظاهرها او صونا على ظاهرها في هذه الارض وكل احد يتشكل غير الروحاني من ملك وجن وكل مرتى من الانسان نفسه ثم اتى النوم في اجساد هذه الارض فهي احق بكلام هنا البعض بعض الكلام اما قوله ان بين علماء المعادنيين الاكل مصطفى مختار فغير انها مرتبات قاعتان وبازائهما مرتبتان منكوستا وهما اشباهان في الشكل مختلفان في الحقيقة واما القاعتان فلا بد فيهما الاكل مصطفى مختار واما المنكوستان فلا بد فيهما الانحيار وسكان النار واما قوله وصونا على ظاهرها ان كان ظاهرها حقا وجد في القاعتين وان كان باطلا وجد في المنكوستين والم التمثيلات كلها في ترجمة لغات اهل هاتين المدينتين على جهة الاجمال والتفصيل التمثيل لا يعلم الا الانهام فلذا اقتصرنا على ذكر الروايات وانما قلنا على جهة الاجمال لان تفصيلها لا يعلمها كلها الا العالم من الكمل ثم قوله انهم يخلفون اصناف هذا العالم مراده بان جميع الخلق من الجن والانس والملك والحيوانات البرية والبحرية والطير والشياطين والنباتات والمعادن والجمادات كلها من الحقائق ومن على هذا العالم مشحله يدل بالوجود منها ومن عليها الحق غير حلة ومثوليه على شكل هذا العالم على الوجه الذي يعبد كل واحد من سكان عالم ما الروح في شاديل وعلى هذا العالم فيكون صور اهل هذا العالم وما يعلم جنود ربك الا هو وقوله وجميع ما يذكره الانسان ويشاهده بقوة خيالية وحسه الباطن ليست حالة وضعه الدماغ مايريد بان القوة الباطنة ليست من عالم الاجسام لتكون حالة في الاجسام كالماء في الكوز وكالماء في العود الاخضر وانما هو من عالم الملكوت وقوله انها ليست من عالم الاجسام لتكون حالة في الاجسام كالماء في الكوز وكالماء في العود الاخضر وانما هي من عالم الملكوت وقوله انها ليست من عالم الاجسام كما قال ولكنها تتعلق بلطائف الاجسام المادية لانها انما تظهر اثارها في انواع الصور الخيالية التي هي هيئات واشباح الصور المتصلة الحالة بالمواد على التجسم والنقل المجازية المتعلقة بمثل الدماغ وليس ما في الخيال الا الامثلة الخارجية كما زعمه الصوفية بل هذه الاشياء في الخيال امثال للصور الخارجية والمواد المتقومة بها حتى قال بعضهم ما تحرك نملة في المشرق او المغرب الا وهو يعلم ان القوة الحاسة الخيالية من عالم الاجسام فالصدق على المادية يصدق على المجردة عن المواد وكثير ما قاله ثم في تاويل مواضع اهل الاعراف في خلق الارض تفصيل ما زال اهلها قائم بغير موت العلماء وما دل على ان النفس جسم وهو قوله في تجربة كما قلنا انها ليست خارجة كحلول الاجسام المادية بعضها في بعض وانما هي اشراق من نفس فلك الزهرة بتعلق بالنفس الحيوانية وهي تتعلق بالدماغ وسريانها في النفس الحيوانية بواسطة من نفس فلك القمر الساري في جميع الاجسام بتوسط النفس الحيوانية فلا استحالة ومثل القمر بين نور كاف

الكلي

الحيوانية التي هي اشراق من نفس فلك القمر سارية جميع القوى الادراكية بتوسطها فانهم سموا النوع وجعل القمر فيهم تخيرا او قوله والالهي موجودة في اجرام الافلاك فيدل ان سلطانها موجود في اجرام الافلاك وهي النفس الكلية المخيلة من نفس فلك الزهرة وغيره من الافلاك كما توهمه كثير انها محجوبة مسلسلة كما نقل عن بلنياس انها في صلابة الياقوت فان هذا غلط وعليه جمهم الى السموات وجرمها بصلابة الياقوت حتى يخرج بذلك وانما هي كما اخبرنا عنها الهنا العالم بما خلق في قوله ثم استوى الى السماء وهي دخان فاخبر بانه خلقها وهو دخان والدخان بعد تمام الصنع وكون الحطام كما اخبر عن التكوين خلاف الظاهر فان تغيير التكوين في التاويل على ظاهره في التكليف وكل منهما مرادا والدليل القاطع المويد بقول الرضا من علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يجوز ان يكون الا بما هنا وهو اصل الحكماء اتفقوا على ان الانسان هو العالم الصغير كل ما في العالم الكبير فله انموذج عنده وانه مما يليه ونشاهدهم في قوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله وفي انفسكم افلا تبصرون وما نسب الى امير المؤمنين من قوله وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر واذا ثبت انك نسخة العالم الاكبر فثبت ان قبالة ذلك حيالك فلك القمر وفلك فكرك فلك عطارد وفلك خيالك فلك الزهرة وفلك وجودك الثاني فلك الشمس وفلك وهمك فلك المريخ وفلك علمك فلك المشتري وفلك عقلك فلك زحل وفلك نفسك وصدرك المنشرح من علومك فلك الثوابت وقلبك محيط كفلك الاطلس وجسدك كالعناصر الاربعة وهل فيك جزء من اجزائهم في صلابة الياقوت ام تكون افلاكك وطبقاتها بخارية اذا كشفت لك السر ولو يكن الغيب شهادة في نفسك حين تعيت والانفطار مع غيرك فظهر لمن فهم ان السموات دخانية بخارية وفيك كذلك فلك القوى النفسانية الكلية تعلقت بجملة كما ان النفس البخارية الروحانية تعلق اشراق بتوسط نفس فلك القمر وكذلك القوى النفسانية الجزئية تتعلق بافلاكها الجزئية التي هي بطون الدماغ الثلاثة كانها خمسة ووحدة باعتبار مقدم كل بطن ومؤخره كما ذكر والخمسة والواحدة الذي هو عبارة الاجزاء اول تعلق نفس فلك القمر على الافلاك تتعلق تلك القوى بتوسط اشراقه وهو روح الحيوة وقوله والاثر عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع الاشراقيين صحيح ولذا لم يكن تلك القوى نفوسا متعددة متباينة وليس هنا موجود فيما هو بعد وقوله بل هي قائمة بالنفس كقيام الحال بالمحل صحيح سواء اريد بالحال العرض او الجوهر وقوله بل كقيام الفعل بالفاعل يعني قيام صدور وقوله كقيام الفعل بالفاعل بناء على مذهب الشيخ ان المدرك هو النفس بلا مشاركة وانما هذه المتوسطات معدات للادراكها وهذا ليس بصحيح بل الصحيح ان المدرك هو النفس بالوساطة في المدركات المرئية واما النفس فتدرك ما تدرك عند الوسائط كما انما تدرك بالة الترجمة كما توهم اتباع الاشراقيين ولا انما تدرك امثال ما ادركته الوسائط وان الوسائط عند حد كثير بل معدات كما توهمه الشيخ

سبعة افلاك

نعم تلك القوة قائمة بالنفس كقيام نور الشمس المشرق على الجدار بالشمس قيام صدور وكذلك الصورة الخارجة
في عالم النفس فقد تتفاوت في الظهور والخفاء والشدة والضعف ولما كانت النفس الخيالية اشد قوة واقوى
جوهرا واكثر رجوعا الى ذاتها واقل التفاتا الى شواغل هذا البدن واشتغالا عنها الى غيرها كانت الصورة
المتمثلة عندها اتم ظهورا واقوى وجودا من صورة الحس اذا قويت واشتدت كانت لا فرق بينها وبين موجودات
هذا العالم في تأكد الوجود والتحصيل وترتب الآثار ليست كما ظنه الجمهور انها اشباح مثالية لا يترتب
عليها آثار الوجود كما في المنامات بالنسبة الى ذلك بسبب اشتغال النفس وبعده عن النوم ايضا وعدم ظهور
تلك الصورة وقوة وجودها انما يكون بعد الموت فحينئذ التي يراها الانسان بعد الموت يكون هذه
الصورة التي يراها في هذا العالم كالاحلام بالنسبة اليها ولذلك قيل امير المؤمنين عليه السلام الناس نيام فاذا
ماتوا انتبهوا ومع ذلك صار الغيب شهادة والعلم عينا وهو سر المعاد وحشر الاجساد وكذلك الصورة الخارجة
في عالم النفس بحاله فلها قبل هذا وجود في عالم آخر الى غيره يعبر بعالم المثال والبرزخ وذلك تحت
عالم النفس فان كل واحد منهما عالم على حدة وهذا جعل في عالم النفس وكلام الاول انه من كلام هنا وقد
نص على ان ذلك ليس بامر خارج عن التكوين الملكوت الملكي والكون البرزخي وقوله قد تتفاوت في
الظهور والخفاء والشدة والضعف الى قوله وكلما كانت نفس الخيالية اشد قوة الى قوله واقوى وجودا
هذه الصورة اذا قويت واشتدت كانت لا فرق بينها وبين موجودات هذا العالم
في تأكد الوجود والتحصيل وترتب الآثار على قول المشهور من انها اشباح وبين موجودات
هذا العالم في تأكد الوجود ... على ما قرر انها جواهر ولها الجواهر ...
بها الخارج في السلسلة الطولية ... على ان النفوس ... الجسمانية ... الى
كالاشباح التي تكون هي العقل ... في المخلوق والمشهور ... وانما
انما جواهر ... الامثال ... وكل ما في ... الاشباح ... ويتوهم ...
ما روي ... انهم ... يعيدون ... ويلحقون ... بحيث تقوم القيامة بحمل
الله ... وان كل شيء ... القائم بالجواهر والاعراض ... وان من شيء
الا يسبح بحمده وقوله في الزيارة الجامعة الصغيرة يسبح الله باسمائه جميع خلقه ... المحنى
التي كانت في ... الحمى ... فقال ... رضيت بما
اوتيتم والحمى ... فقال لهم ... الا ... لنا ... قال
سمعنا الصوت ... امير المؤمنين ... الآخرة ... او ...
ليكون كفارة له ... هذا رواه ... في كتاب ... الكبير ... الحمى من ...

وما يعلم جنود ربك الا هو واذا تأملت في الحديث المتقدم عن امير المؤمنين عليه السلام في اهل الجابلقا والجابرسا
انهم لم يعلموا ان الله خلق آدم ... في كونهم ذكورا ولقيل بان لهم لا ...
ليس بين ... والبرزخ ... انها ليست ... الجامعة بين النشأتين فانهم جواهر وانما المراد بها
الواصلة بين العوالم المتباينة كان في ... والصفات فانها لا تكون الا اعراضا وعالم البرزخ هنا ظل
الدار الآخرة ... في ... والحق ... الا ... في الصعود
وقوله وليست هي كما ظنه الجمهور انها اشباح مثالية ... فان الصور الخيالية ليست جواهر خلافا
للصوفية ... فانك اذا تخيلت زيدا لم تكن تلك الصورة زيدا ولا ... قائمة بنفسها ... لا تذكر
الاذهان ... تخلقت ... فيخترع ... صورة ... الاخبار ... ايضا
و ... لم يترتب عليها الآثار الوجودية ... الآثار ... فانها كانت حاملة
للجواهر الجسمانية المجردة ... الحاملة ... وتلك الاشباح ...
الجواهر كالصورة ... في المرآة ... آثار الوجود ... في الرؤيا ... النوم ... اليقظة
انما هو ... تلك الجواهر الجسمانية ... اذا رأيت صورة زيد في المرآة فان ... عليها ما هي
لزيد ... وقوله ان ذلك ... النفس ... البدن ... حصوله
الآثار ... بعد الموت ... الاولياء ... وقوله تمام ظهور تلك
الصورة ... وجودها انما يكون بعد الموت ... ليكون ... الآثار ...
هو انتقال النفس ... الامثال ... الموجودة في نفس ... البرزخ
وهو جواهر ... الامثال للامور ... الموجودة في البرزخ
الذي تحت ... الذي ... الذي تحت ... التي تحت
الثور ... التي هي ... الابرار ...
... في نفس ... البرزخ ...
... التي هي كتاب ... الصور في ...
... الخيال ... الصور في القلب ... الصحيح
كتاب ... فتتصف النفس بصفات ...
... النفوس ...
... الانسان ... على ...
وليست تلك القوى جواهر مستقلة ... اذا قويت وكانت انما هي صفات ... للنفس

١٥٦

وثبت النفس في الاتصاف بظهور الآثار بان تري من نور وجودها الموجود وتلبسه صورة وجلاله من تلك
الصور اذ اشتاقت فيخرج لذلك الجوهر الذي عرفته كما اشارت باذن الله كما مر الحادث من صورة البيع التي
في مسند المتوكل انه يقوم سبعا ويفترس الساحر الحشي الذي لم نقتص فيها سبعا بان اعطاها الحادث من
فاعل وجوده وتلبس ذلك الفاعل باذن الله الذي في تلك الصورة وافترسه باذن الله سبحانه كما امر الله
امرها بالرجوع الى المسند وحيث بعد ذلك شيئا منها فقال المتوكل يا ابن الرضا لو ردتها من الصورة
في الهند فقال لو ردت عصى السحرة وحبالهم من عصى موسى لرجعت الى الحادث الصغرى وانما هي
من الموصوف بصفات الموصوف اذا تحقق الاتصاف الالهي فتبطل بما امر الله بان يظهر اثره مقابلها
نشأة وطبيعة صورة من صورة تلك الصفة والتحقق وقد يكون في الدنيا وقد يحصل سوابق للتحقق
مثل اشتغال النفس بالبدن وباحوال الدنيا فيكون في الخروج لعارض فلا يوم الغيبة في التحقق
بصفات اعمالهم بالنسبة الى ما يلزم من الاعمال والاقوال والجهل وهو معنى ان التي يراها الانسان
بعد الموت تكون هذه الصورة التي يراها الشخص في المنام بهيئة الها في اليقظة والتشبيه
انما يتبع الحديث اولئك معاينة المنام لما في الخيال والحواس الخيال المدرك الصور الشبحية في
المنام في عالم المثال وفي اليقظة لا يمر الى تنزع الصور من الجواهر وهو الصور والالوان والاشكال
فتتصف بها النفس التي تنزل الكيف وظهور الآثار منها كما ذكرنا وقوله الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا
يعني انهم انما يدركون الصور كالنائم وهم سائرون الى الاعيان فاذا ماتوا وصلوا اليها مثاله
انك تسمع باصفهان وتتصور حاضر السماع واذا اتيت البلد اصفهان عرفت ان هذه هي صاحبة تلك
الصورة التي عندك والمطابقة والاختلاف مما قلت ولو كانت اصفهان بنائها هي التي في خيالك
لوجبت المطابقة لكل اصلاب وجبلات الشيء بنفسه لا يختلف ولا يختلف فيه وقوله رجع الغيب
شهادة والعلم عينا لا يرجع على مراده بان مراده ان ذلك الذي في الخيال هو بعينه الذي يدل الغائب
فاذا حضر يدخل بتلك الذات المتخيلة وهو غلط وانما الغيب الخيالي هو الوصف والحاضر هو
الموصوف وقوله وفيه سر المعاد وحشر الاجساد يشير به الى ان هذا الحاضر هو في ذلك الخيال كما ان
هذا المعاد هو ذلك الثاني ومثله تبادل الذي هذا انه هو ذلك وانه كالروح لا معناه
ان هنا من الانبياء الكرام في هذا المعاد وقوله ولو انك كنت صادقا فارجع لنا الاصل وقد الماضين
قبل الذي بعثت لم فالتي اسبحانه الرؤيا في المنامات كما ان احدهم يرى اباه وجده
واصرى امهاته وطلبهم بذلك على البعث وعلم تعدد اباهم وامهاتهم وصورهم وتشابههم فيما تقدموا ولا ينظر
يقبل الكم فامل قصيدته تلك اشارة عارضة الوجود وعلما كان عنه الجمهور من الحكماء

من الحكماء من ان نسبتها الى البدن كنسبة الملك الى المدينة والربان الى السفينة بل نسبة النفس انما هي نحو نسبة
الكمال الملك والوبان والربان ومن حيث انها ذات مخصوصة بوجودها المتضافر والجزء وهل وجودها الذات
المنصور للنفس ما دام كونها نفسا وهو لم يكن هو بعينه متعلقة بالبدن مستعملة لقواه والة بتقلب
في وجودها وتشتد في جوهرها حتى تشتغل بذاتها وتستغني عن التعلق بالبدن الطبيعي وتنقلب الى اهله
مسرورا وتصلى نارا ذات لهب ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين اختلفوا في النفس هل هي حادثة
بذاتها ام هي بنفسها قديمة وبرجع الخلاف الى شيئين احدها الى الوضع اي وضع لفظ النفس للذات العينية او لها من حيث
وبعض لغة شيء آخر وذلك لامر ظاهر وثانيهما الى المعقول لما بيناه في الذات والفعل او يجعل من استقلالها
بل ودون ذلك الفرع ذهب لهم الى الاطوع من الشيئين وهنا ان الوضع على ان يحال الهيئة الجوهرية الزمانية
فلبث ذات انانية في اصل النشأة وفي الذات ولكنها وجود استقلالي في حين جهة متعلقة بالبدن
مستعملة لقواه في سائر مداركها الى اول امرها الذي يلحق بالمفارقات الجزئية بعد ان تنقلب في اطوارها
وتتخلص بالملكوت بين او ساخ البدن المادي وان اذا انبعثت لمعانيها هذه النفس وجودها قلة
في المعنيين الاستقلالي والاضافي والذي له في ان ما ذكره الحكماء من الاوائل ان الوضع لذات
من نوع ملاحظة اضافة صحيح وان كان في ذات يعرفونها الاضافة انما هي الملاحظة الاضافة التي
افادة قصد الواضع المناسبة بين اللفظ والمعنى فلا يحل ملاحظة المناسبة قبل نفس هذا البدن مثل
ملك المدينة وربان السفينة وان ما ذكره من اوائل الصابئين الى الاصغر ان لها وجود استقلالي لهم
تكون هي من حيثية متعلقة بالبدن لكن ذات المولد صفا لا وجود ليس للنفس مادة كما ذكرنا سابقا لكن لا يستلزم
من ان مادتها في اصل كونها مجردة من المواد العنصرية الزمانية بخلاف ما ذهب اليه الحكماء من ان اصلها من
الطبيعة العنصرية الا انها تتقلب في مراتب اطوارها حتى تكون عقلا بل مادتها الاصلية نورية وكلها
ذات ابعاد نفسانية ملكوتية والاتصال تتبع هيئات الاشياء الا صورها فلذا كانت مقارنة
افعالها فلا تنفك عن التعلق بالابدان لانها لا جسم ولا تكون بنفسها عقلا لانها اذا كملت كانت
تبقى بين العقل وبين العلو والسفل فهي اعلى منه وهي كملت للاسلام لتعلق البدن بعضها في نتيجتها الطاقة في
لم يكن بل وقفا بالفعل الا يستوي بنفسه في اني الصابئين الاصغر في هذه صحيح وقوله وتستغني عن التعلق
بالبدن الطبيعي غير صحيح لانها اذا كان استعمالها البدن الطبيعي العنصري كيف تستغني عن التعلق بين البدن على
على قوله ان يكون تعلقها بالبدن الطبيعي اذا كملت اعني بان الشيء اذا كمل استعد او قبل الاعادة وقوي ورجع
اليه واما نحن فنقول كما قررنا انها هبطت الى البدن من المحل الارفع وهو عالم الملكوت وكانت شيئا في
النفس النباتية التي في النطفة فركبت فينا بعد التعليق الاول وتبقى كامنة في النباتية والنباتية في كلمتنا

وهي مجتمعة وقد ضعفت واسها بين ركبتيها وصامت فاذا هم بآخيها ارفعت راسها ورجعت على الصبا ثم
الاربع واصغت ثم اختيها تقتص الجار الافلاك فاذا اعلمنا العقل مما علمنا انه حل بصدرها من الاسرار اذا
نعقت وارسلها اصعدت الى ما فوق السموات وان لم تصعد الحلال المذكور وان لم ينبلها او يتخلفها سقط
دونها او باذاء هذه النفوس الصالحة نفس امارة وهي الكلب من اهل الكهف والطبيعيات الاولى ما ثم
مغايرة لتلك الصالحة وهو كلب الحرش الثانية الملهمة والكونه على الخلاف الثالثة هي اللوامة او الملهمة
على الخلاف والاخيرة هي المطمئنة وهي حين نطقت بما علمها العقل مما علمها فاذا اصحبها الملك صاعدة الى
ما فوق السموات او اصطادت له الصيد الحلال المذكور وفي المرتبة الثالثة والثانية تصطاد مرة من
السموات صيدا حلالا وذكى ومرة تصطاد من الارضين حراما او ميتا وفي الاولى تصطاد بغير ارسال
من تحت الارضين السبع حراما او ميتا الخ والمرتبة الخامسة تكون راضية والسادسة تكون مرضية وفي
هذه المراتب الاربع منافرة متحدة بالنفس الصالحة التي نحن بصددها وليس هنا مكان هذا الكلام وانما
ذكرت هنا استطرادا تنبيها على ان هذه النفس ليست هي الامارة والتي علمها من مراتبها الثلاث الاولى
واما الاربع الاخيرة فتتحد معها اتحاد مجاورة وتعارف ومصافاة وهذا تكون في المراتب الاربع تحت
العقل وطيبة والتي نحن بصددها النفس وتكون مطيعة له والحاصل ان هذه النفس ليس اصلها من
الموت الطبيعي بل اصلها من الملكوت كما قال عليه السلام اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت اليه دلت
اشارت في بشر ولذا كملت عادت اليه اي الى مرتبته بل من تنزل لها انما لم تنزل من عقل لمعود اليه عقلا
وانما بدئت منه لتعود كما بدئت ولا تستغني عن التعلق بالبدن ابدا لما بينها لان تمام استغنائها
من التعلقات العقلية وقوله ويتغلب الى الهلاك سريعا ويصطاد ارادة انها يريد الاشارة الى انها اذا
اشتدت في جوهرها لحقت بالمراتب العلية فكانت عقلا وان بقيت في ابتدائها انحطت من اوج الملكوت
الى حضيض الناسوت واقول انها اذا تركت ثابتة ضربها من النفس الكلية واللوح المحفوظ والمرتبة
مناهي انحطت الى سجين ومشابهتها في الذي هو الابرار المؤمنين وطوق الانسان ذا النفس المتعلقة
ان ذكرنا بالعلم والعمل فقد شابهت ابل اجسام عظامها فاذا اعتدلت اجزاؤها وفارقت الاضداد فقد
شاركها السبع الشداد وقوله كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ
للمكذبين فاما اذا تركت وحشت الى الحيات وهي صادية من اللوح المحفوظ فانقلب بها سعودها بصلها
وعليها الورثة عليها من النفس الكلية واذا ركبت مناهي من صرف من السماء فتخطفه الطير او الشياطين
او تهوي بها الريح اي هواها وشهواتها في مكان سحيق اي في ذلك سجين انه في ذلك لاية للمؤمنين
فائدة للنفس الانسانية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ ولا التجاذب قول النفس

كالمتبرين فاما بطون ولا تتعدد افراد نوع واحد والعيانها بلا غيرما مادة واستعداد ولكنها من القوس صفتها بعود
متناهية القابلية المتصلة ولا يعقلها قبل الابدان كابتداء اليها وان ينحط اسفلها في حوصلة حكمة الاشراق بما
ادريد عليه والبه الاشارة بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى وقوله ص الارواح جنود مجندة الحديث وعن ابي عبد الله ع ان الله خلقنا من نور عظمته ثم
صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا نحن بشرا نورانيين وخلق ارواح
شيعتنا من طينتنا وروى محمد بن بابويه في كتاب التوحيد مسندا عن ابي جعفر ع انه قال ان الله عز وجل
خلق المؤمنين من طينة الجنان واجرى فيهم من روحه وعن ابي جعفر ع مثله وهو ان الله خلق المؤمنين من طين
الجنان واجرى صورهم من ريح الجنان وعن ابي عبد الله ع المؤمن اخو المؤمن لان ارواحهم من روح الله
وان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال الشعاع والروايات في هذا الباب من طريق اصحابنا
لا تحصى كثرة حتى ان كينونة الارواح قبل الاجساد كانما كانت من ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم
قوله للنفس كينونة اي حصول وكون سابقة على البدن يعني كينونة سابقة على البدن والمغاير من
كلام المصنف ان السبق زماني لان لفظ المتقدم يعني السابق تقدما زمانيا وهو ينافي قوله ان عالم الملكوت وهو مقدم
على جميع العلماء والحكماء ان الملكوت ليس من عالم الملك وان عالم الملك هو الذي وان عالم الملك سابق
على الزمان ولا يكون سبقه زمانيا بل دهريا ولكنه في سلسلة الطول ذهب الى ان الزمان لا يتقدم عليه الا
الباري جل جلاله والذي يظهر لي ان المقصود الدهر والكيفية سبقه كما هو شأن الجمهور حتى ان منهم من يقول
ان المجردات لا تتقدم على الماديات سبقا دهريا ولا يتصور الا السبق الزماني واما المسألة بالتقدم الدهري
فلعلك تتصوره ولو بعد حين فافهم ان المحققين من اهل العلم والعرفان ذهبوا الى ان الجسم قبل الانيم
في الزمان والارواح قبل الاجسام في الدهر وبيانه موقوف على ذكر مسئلة ذكرها الرضا ع وهو انه قال ان
الله خلق الحروف الحالة تعالى ثم والحروف لا تدل على غير انفسها قال المأمون كيف لا تدل على غير نفسها قال ع
ان الله تعالى لم يجمع بها شيئا لغير معنى ابدا فاذا الف منها اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم
يؤلفها لغير معنى ولم يكن الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شيئا الحديث فاخبر بان الحروف لم يكن قبل ان
الحروف معنى فانهم هذا وافهم من مثالي وهو اني اذا قلت لك قام زيد وانت لم تعلم بقيامه الا من اخباري
ثم لم يحصل لك هذا المعنى الا بعد اخباري واخباري لفظ سمعته انت باذنك الذي من عالم الزمان فعنده
الان وقد حدث معناه الذي ما حصل لك الا بعد اخباري اياك بعقلك وعقلك خلق في الدهر ومكانه
الموجود قبل الزمان وقبل الاجسام باربعة الاف سنة وعقلك الان هو هناك فقد فهمت معنى قولي فحصل
في رتبة عقلك ووقته قبل خلق السموات باربعة آلاف سنة فافهم كيف سبق كلامي في الزمان على معناه

ودقت اشاره قبل كلامي باربعة الازمنة فضرورة سبق الدهر لان الدهر ظرف العقول والعالم والارواح و
الرقائق والنفوس والصور الجوهرية والاجسام والجسمانيات في الوقت [illegible] نوع من العلوم [illegible] الخصائص
ثان الوضع في الجسد كالنفس في الخط بقيا في عالم وهو ان ما بالفعل [illegible] اتبعا المذهب اشتهام [illegible]
في الكون [illegible] لا اول لها يحرم البدء الفياض وهو جل وعز وجل [illegible] الانفس التي هي [illegible]
اشرف وهكذا [illegible] من الحضر واشرف ولا ريب ان ما بالفعل اقوى مما بالقوة والشرف فيكون
ما بالفعل سابقا على ما بالقوة بالذات كالحبة للسنبلة فانها ابتداء السنبلة الخضراء والعود الاخضر
ثم يعقبه العود الاخضر ثم تكون السنبلة ثم تعود الحبة ونظيره في علمنا مع انا ما تكرر [illegible] قوابلها
الا انها هي الحبة واحدة وتكثرت الموادها بكثرة القوابل كتكثر الصور في المرايا المتعددة من صورة
الوجه الواحدة واختلافها لاختلاف قوابلها في المرايا المختلفة كذلك الحبة والنفس فسبق النفس على
البدن سبق ذهني [illegible] قبل البدن هو هي ومع البدن وقوام [illegible] المشائين [illegible]
من ان الاول [illegible] موجودة قبل الابدان ثم انتقلت الى الابدان لزم التناسخ المجمع على [illegible] والتناسخ
انتقال الارواح بعد مفارقتها ابدانها الى ابدان اخرى [illegible] على ادنى مذاهب النسخية
والمسوخية والفسوخية والرسوخية [illegible] حيث [illegible] الارواح من الادمي الى الادمي [illegible]
[illegible] التناسخ [illegible] من بدن الى بدن [illegible] الجبل الكثيف
والحق [illegible] والمسوخية [illegible] انتقال [illegible] الى البهائم والسباع والطير ومنهم من جوز ان
السعيد [illegible] الى حيوان شريف كالفرس والشقي الى حيوان خسيس كالكلب والخنزير ومنهم من زعم
ان [illegible] حيوان [illegible] ومنهم من زعم الى حيوان الماء [illegible] الصياد الى [illegible]
الطير والفسوخية [illegible] انتقالها الى جميع دواب الارض من الحيات والعقارب والديدان وسائر
الحشرات [illegible] من كتاب [illegible] في الارض ولا طائر يطير بجناحيه
الا امم امثالكم [illegible] الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط [illegible] حتى يحكمه [illegible] في
[illegible] في سم الخياط [illegible]
[illegible] الخنفس والجعل والعقرب [illegible]
[illegible] في ذلك [illegible] جهنم [illegible]
والرسوخية [illegible] انتقالها الى نوع الشجر والنبات ومنهم من [illegible] بعض الاشجار كالغرب في
الغرب [illegible] بعضها فوق بعض [illegible] الجحيم [illegible]
[illegible] فاذا جاوز الى الابدان [illegible] الاكثرون كذا في [illegible] العقول مع اختلاف قليل [illegible]

التناسخ

التناسخ قال الامام الرازي [illegible] وعلى ما ذهب اليه من تقدم كينونة النفوس قبل الابدان توهم بعض [illegible] التناسخ و[illegible]
[illegible] التناسخ [illegible] انها تنتقل الى ابدان [illegible] فلما تعلقت بالبدن [illegible]
ذلك على ان الذين حكموا بكونهم لانكارهم المعاد [illegible] انتقال الارواح الى الاجساد وقوله [illegible]
النفس [illegible] بعد ان تكون [illegible] البدن لا يوجب [illegible] على قول من [illegible] يكون
[illegible] سابقا على زمان البدن [illegible] حادث وعلى قول غيره [illegible]
كما هو [illegible] بتوسط العقل والمسبوقة [illegible] يكون [illegible]
فلان النفس كانت في عالم الذكر [illegible] الروح والبهجة والسرور [illegible]
الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستفيد [illegible] بواسطة القوى [illegible]
قبل الهبوط والهبطت حتى [illegible] الى عالمها [illegible] من هذا العالم [illegible]
الذكر العلم [illegible] عالم الذكر اللوح المحفوظ فاذا [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] على الاحتمال الاول العلم الحادث [illegible] العلم الحادث على
علم [illegible] الوجود [illegible] معلومه وعلم [illegible] عندنا عين معلومه [illegible]
[illegible] حصول [illegible] هذا العالم [illegible] هو هذا الاعمى
[illegible] العلم الذي هو [illegible] اليه من [illegible]
الثابتة [illegible] موجودة ولا معدومة بل ثابتة [illegible]
الذهن ولا في الخارج [illegible]
[illegible] البالوعة [illegible]
الدنيا [illegible]
الا [illegible] كيف [illegible] بلا تكلف
[illegible] الربوبية اهبطت الى هذا البدن [illegible] النفوس [illegible]
[illegible] في عالم
الملكوت [illegible] الشيخ الرئيس ابن سينا في ابياته التي في الروح في
قوله [illegible] الخليل [illegible]
[illegible] واحد
[illegible] النفس مجردة [illegible] سابقة على البدن [illegible]
[illegible] في الحقيقة [illegible] البدن [illegible] الجزئيات [illegible]

بلزم منها التركيب المنافي التجرد لكان ذلك الحقيقة نوعها الملك الافراد المتعددة ولو فرض عدد افرادها في
الفرد يمتنع في الشيء الذي لا مادة له ولا استعداد لزيادة او نقصان كما هو شان المجردات وعلم التفرد منا
المواضع فلجار باصدقها على الاجسام والابدان لا يلزم من ذلك المحذور وهو كان لا مادة فلا بها
مادة الاصل كما تقدم ولكنها انقلب في اطوارها حتى لحق بمراتب العقول فيكون عقلا وتقلباتها في اطوارها
حتى يلحق بمراتب العقول فيكون عقلا وتقلباتها في اطوارها هو قبلها في الابدان المادية عودها عقلا مجردا
طارئا على اصلها وقد بينا بطلان هذه المعاني التي عداها سابقا واما عندنا فلا يريد بالمجرد عن مطلق المادة
الا الواجب الحق من جميع الكلام ومن الذوات القديم نوع من اللبس مجرد عن مطلق المادة وغيرها هو غير الذات الحق
مما هو محدث وكل محدث فانما خلق من مادة وصورة محدث شيء مجرد غير الله من شيء بلغ المادة مخصوصة العاصم
بل يكون مادة عنصرية كمادة الحوادث التي في الارض وما فيها او ما تحتها او مادة طبيعية كالافلاك والكواكب في
حكمتها او مادة برزخية لعوالم البقاء وجابرسا وغيرها او مادة جوهرية المتعرفة مادة نور العقل
المعقول ومادة سرية لعالم الامر ومادة عرضية للاعراض والصفات فمادة كل شيء بحسبه وكل المميزات
فانها في كل شيء من مراتب الممكنات الراجحة والمتساوية من نوع هيئات ذلك الشيء فالنفوس مجردة عن المادة
العنصرية والمدة الزمانية الا انها مجردة عن مطلق المادة وهي انما هي هيئة الملكوت متصورة بصورة
والتي لم يتعدد افرادها من الجهد من غير مادة واستعداد بل تتعدد افرادها بنحو الوجود المادة الجزئية
الاستعداد والميزات الجوهرية والنقول انما نشأت من الموانع الطبيعية كما قال ابن سينا في ابيات
هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع وقوله والصبور وقوله النفس منقسمة بعدد
كالمقادير المتصلة يريد به ان الله خلق النفس ابعاضا مع وجودها في نفسها قبل ظهور الابدان وتعددها
كون المنقسمة بعين تعلقها بالابدان المتعددة كانقسام المقادير المتصلة كالاجسام فيكون كالمياه تعلق
جزء غير الجزء الذي يتعلق بالبدن الآخر وهو كلها ابل انقسامها انقسام النوع الى افراد الجزئية كما سمعت
وقوله مثل كالجبال والبحار وقوله والنبي الانسانية في هو الذي واذا هو ربك من بني آدم من ظهورهم وذريتهم
الى آخر الآية يريد به ان كون النفس لها الكينونة قبل الابدان ليس الا في هو الذي فان هو الذي هو على
الشهود دليل على اقرارهم جميعا قبل الخارج في هذه الدنيا تعيين بنيه قوله تعالى ان تقولوا يوم القيامة انا
كنا عن هذا غافلين او تقولوا الآية وتوبيخه في العبارة عن حال المتكبرين في هذه الدار وما كانوا
ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل وهنا فلابد الحب ان نطلع عليها على وجه الاختصار والارشاد اعلم ان الواقعة
التي اقام عليها عباده لتطيعهم بانه بحانهم في عالم الذر قبل خلق الارواح كان ذلك في موضعين
الموضع الاول جميعهم عند الركن العراقي من الكعبة المشرفة والخلاف مخصوص مواد تميزه عن بعض

قصة ارم ذات العماد

البنيان التي لم يخلق مثلها اي مثل ابنيتها في البلاد قال وهب بن منبه خرج عبد الله
بن قلابة في طلب ابل له شردت فبينما هو في صحاري عدن اذا هو قد وقع على مدينة في تلك الفلوات عليها حصن وحول
الحصن قصور كثيرة واعلام طوال فلما دنا منها ظن ان فيها احدا يسأله عن ابله فنزل عن دابته وعقلها وسل سيفه
ودخل من باب الحصن فلما خلف الحصن اذا هو ببابين عظيمين لم ير اعظم منهما والبابان مرصعان بالياقوت الابيض والاحمر فلما
راى ذلك دهش ففتح احد البابين فاذا هو بمدينة لم ير احد مثلها واذا قصور كل قصر فيه غرف وفوق الغرف غرف مبنية
بالذهب والفضة واللؤلؤ والياقوت ومصاريع تلك الغرف مثل مصراع المدينة يقابل بعضها
بعضا مفروشة كلها باللآلي وبنادق من مسك وزعفران فلما راى الرجل ما راى ولم ير فيها احدا هاله
ذلك ثم نظر الى الازقة فاذا هو بشجر في كل زقاق منها قد اثمرت تلك الاشجار وتحت الاشجار انهار مطردة
يجري ماؤها من قنوات من فضة كل قناة اشد بياضا من الشمس فقال الرجل والذي بعث محمدا بالحق
ما خلق الله مثل هذه في الدنيا وان هذه هي الجنة التي وصفها الله تعالى في كتابه فحمل معه من لؤلؤها
ومن بنادق المسك والزعفران ولم يستطع ان يقلع من زبرجدها ولا من ياقوتها شيئا وخرج ورجع الى
اليمن فاظهر ما كان معه وعلم الناس امره فلم يزل ينمو امره حتى بلغ معوية خبره فارسل في طلبه
حتى قدم عليه فقص عليه القصة فارسل معوية الى كعب الاحبار فلما اتاه قال له يا ابا اسحق هل في الدنيا
مدينة من ذهب وفضة قال نعم اخبرك بها وعن بانيها انما بناها شداد بن عاد فاما المدينة فارم ذات
العماد التي وصفها الله تعالى في كتابه وهي التي لم يخلق مثلها في البلاد قال معوية فحدثني حديثها فقال
ان عادا الاولى ليس بعاد قوم هود وانما هود وقوم هود ولد لذلك وكان لعاد ابنان شداد وشديد
فهلك عاد فبقيا وملكا وقهرا البلاد واخذاها عنوة ثم هلك شديد وبقي شداد فملك وحده ودانت له
ملوك الارض فحدثته نفسه الى بناء مثل الجنة عتوا على الله سبحانه فامر بصنعة تلك المدينة ارم
ذات العماد وامر على صنعها مائة قهرمان مع كل قهرمان الف من الاعوان وكتب الى كل ملك في الدنيا
ان يجمع له ما في بلاده من الجواهر وكان لهؤلاء القهارمة اقاموا في بنيانها مدة طويلة فلما فرغوا منها
جعلوا عليها حصنا وجعلوا حول الحصن الف قصر ثم سار الملك اليها في جنده ووزرائه فلما كان منها
على مسيرة يوم وليلة بعث الله عز وجل عليه وعلى من معه صيحة من السماء فاهلكتهم جميعا ولم يبق منهم
احد وسيدخلها في زمانك رجل من المسلمين احمر اشقر قصير على حاجبه خال وعلى عنقه خال يخرج
في تلك الصحاري في طلب ابل له والرجل عند معوية فالتفت اليه كعب وقال هذا والله ذلك الرجل
قال سبحانه وثمود الذين جابوا الصخر بالواد اي وكيف فعل بثمود الذين قطعوا الصخر ونقبوها بالوادي الذي
كانوا ينزلونه يعني وادي القرى قال ابن عباس كانوا يجوبون الجبال فيجعلون منها بيوتا كما قال الله
تعالى وتنحتون من الجبال بيوتا فرهين وفرعون اي وكيف فعل بفرعون الذي ارسل اليه موسى ذي الاوتاد
اي ذي الجنود الذين كانوا يشيدون امره عن ابن عباس وسماهم اوتادا لانهم قواد عسكره الذين
بهم قوام امره وقيل كان يشد الرجل باربعة اوتاد على الارض اذا اراد تعذيبه ويتركه حتى يموت عن
مجاهد وعن ابن مسعود قال وتد امراته باربعة اوتاد ثم جعل على ظهرها رحى عظيمة حتى ماتت
وقد بيناه في سورة ص الذين طغوا في البلاد يعني عادا وثمود وفرعون طغوا اي تجبروا في البلاد على

انبياء الله وعملوا فيها بمعصية الله فاكثروا فيها اى فى الارض او البلاد الفساد اى القتل والمعصية عن
الكلبى ثم بين سبحانه ما فعله بهم عاجلا بان قال فصب عليهم ربك سوط عذاب اى فجعل سوطه الذى
ضربهم به العذاب عن الزجاج وقيل معناه صب عليهم قسط عذاب كالعذاب بالسوط الذى يعرف ارادما
سوى ابه وقيل ان كل شىء عذب الله به فهو سوط فاجرى على العذاب اسم السوط مجازا عن قتادة شبه سبحانه العذاب
الذى احله بهم والقاه عليهم بانصباب السوط وتواتره على المضروب حتى يهلكه ان ربك لبالمرصاد اى عليه
طريق العباد فلا يفوته احد عن الكلبى والحسن وعكرمة والمعنى انه لا يفوته شىء من اعمالهم لانه يسمع
ويرى جميع اقوالهم وافعالهم كما لا يفوت من هو بالمرصاد وروى عن على عليه السلم انه قال معناه ان
ربك قادر على ان يجزى اهل المعاصى جزاءهم وعن الصادق عليه السلم انه قال المرصاد قنطرة على الصراط
لا يجوزها عبد بمظلمة عبد وقال عطا يعنى يجازى كل احد وينتصف من الظالم للمظلوم وقيل لا
عرابى اين ربك قال بالمرصاد وليس يريد به المكان فقد سئل على عليه السلم اين كان ربنا قبل ان
خلق السموات والارض فقال اين سؤال عن مكان وكان الله ولا مكان وروى عن ابن عباس
فى هذه الاية قال ان على جسر جهنم سبع محابس يسال العبد عند اولها عن شهادة ان لا اله الا الله
فان جاء بها تامة جاز الى الثانى فيسال عن الصلوة فان جاء بها تامة جاز الى الثالث فيسال عن
الزكوة فان جاء بها تامة جاز الى الرابع فيسال عن الصوم فان جاء به تامة جاز الى الخامس فيسال
عن الحج فان جاء به تاما جاز الى السادس فيسال عن العمرة فان جاء بها تامة جاز الى السابع فيسال
عن المظالم فان خرج منها والا يقال انظروا فان كان له تطوع اكمل به اعماله فاذا فرغ انطلق به الى الجنة
ثم قسم سبحانه احوال البشر فقال فاما الانسان اذا ما ابتليه ربه اى اختبره وامتحنه بالنعمة فاكرمه
بالمال ونعمه بما وسع عليه من انواع الافضال فيقول ربى اكرمن اى فيفرح بذلك ويسر ويقول ربى اعطانى
هذا لكرامتى عنده ومنزلتى لديه اى يحسب انه كريم على ربه حيث وسع عليه الدنيا واما اذا ما ابتليه بالفقر
والفاقة فقدر اى فضيق وقتر عليه رزقه وجعله على قدر البلغة فيقول ربى اهانن فيظن ان ذلك
هوان من الله ويقول ربى اذلنى بالفقر ثم قال كلا اى ليس كما ظن فانى لا اغنى المرء لكرامته على ولا افقره
لمهانته عندى ولكنى اوسع على من اشاء واضيق على من اشاء بحسب ما توجبه الحكمة ويقتضيه الصلاح ابتلاء
بالشكر والصبر وانما الاكرام على الحقيقة يكون بالطاعة والاهانة تكون بالمعصية ثم بين سبحانه ما يستحق
به الهوان فقال بل انما اهنت من اهنت لانهم عصونى ثم فصل المعصية فقال بل لا تكرمون اليتيم
وهو الطفل الذى لا اب له اى لا تعطونهم مما اعطاكم الله حتى تغنوهم عن ذل السؤال وخص اليتيم
لانهم لا كافل لهم يقوم بامرهم وقد قال عليه السلم انا وكافل اليتيم كهاتين فى الجنة واشار بالسبابة
والوسطى قال مقاتل كان قدامة بن مظعون فى حجر امية بن خلف يتيما فكان يدفعه عن حقه فعلى هذا
فانه يحتمل معنيين احدهما انكم لا تحسنون اليه والاخر انكم لا تعطونه حقه من الميراث على ما جرت به
عادة الكفار من حرمان اليتيم ما كان له من الميراث ولا تحاضون على طعام المسكين اى لا تحثون على اطعامه
ولا تامرون بالتصدق عليه ومن قرأ لا تحاضون اراد لا يحض بعضكم بعضا على ذلك والمعنى ان الاهانة ما فعلتموه
من ترك اكرام اليتيم ومنع الصدقة من الفقير لا ما توهمتموه وقيل ان المراد انى انما اعطيتكم المال لذلك فاذا

لم تفعلوه

لم تفعلوه فذلك يوجب اهانتكم وتاكلون التراث اى الميراث وقيل اموال اليتامى عن ابى مسلم قال ولم يرد
الميراث الحلال لانه لا يلزم الكلام عليه قال الحسن ياكل نصيبه ونصيب اليتيم وذلك انهم كانوا لا يورثون
النساء والصبيان وياكلون اموالهم وقيل ياكلون الميراث فيما يشتهون ولا يتفكرون فى اخراج ما اوجب الله
عليهم من الحقوق فيه اكلا لما شديدا الملموم جمعه فى الاكل وقيل هو ان ياكل نصيبه ونصيب غيره عن الحسن وقيل
هو ان ياكل ما يجده ولا يتفكر فيما ياكله من خبيث وطيب عن ابن زيد وتحبون المال حبا جما اى كثيرا شديدا
عن ابن عباس ومجاهد والمعنى تحبون جمع المال وتولعون به فلا تنفقونه فى خير وقيل يحبون كثرة المال من
فرط حرصهم فيجمعونه من غير وجهه ويصرفونه فى غير وجهه ولا يتفكرون فى العاقبة ثم قال سبحانه كلا اى لا ينبغى
ان يكون الامر هكذا وقال مقاتل معناه لا يفعلون ما امروا به فى اليتيم والمسكين وقيل كلا زجر تقديره لا تفعلوا
هكذا ثم خوفهم فقال اذا دكت الارض دكا دكا اى كسر كل شىء على ظهرها من جبل او بناء او شجر حتى زلزلت فلم
يبق عليها شىء يفعل ذلك مرة بعد مرة وقيل دكت الارض اى مدت يوم القيمة مد الاديم عن ابن عباس وقيل دقت
جبالها وانشازها حتى استوت عن ابن قتيبة والمعنى استوت فى انفراشها فذهب دورها وقصورها وسائر
ابنيتها حتى تصير كالصحراء الملساء وجاء ربك اى امر ربك وقضاؤه ومحاسبته عن الحسن والجبائى وقيل جاء
امره الذى لا امر معه بخلاف حال الدنيا عن ابى مسلم وقيل جاء جلائل اياته فجعل مجيئها مجيئه تفخيما لامرها وقال
بعض المحققين المعنى وجاء ظهور ربك لضرورة المعرفة به لان ظهور المعرفة بالشىء يقوم مقام ظهوره ورؤيته
ولما صارت المعارف بالله فى ذلك اليوم ضرورية صار ذلك كظهوره وتجليه للخلق فقيل وجاء ربك اى زالت
الشبهة وارتفع الشك كما يرتفع عند مجىء الشىء الذى كان يشك فيه جل وتقدس عن المجىء والذهاب لقيام
البراهين القاهرة والدلائل الباهرة على انه سبحانه ليس بجسم والملك اى ويجىء الملئكة صفا صفا يريد
صفوف الملئكة واهل كل سماء صف على حدة عن عطا وقال الضحاك اهل كل سماء اذا نزلوا يوم القيمة كانوا
صفا محيطين بالارض ومن فيها فيكونون سبع صفوف فذلك قوله صفا صفا وقيل معناه مصطفين كاصطفاف
الناس فى الصلوة ياتى الصف الاول ثم الصف الثانى ثم الثالث ثم على هذا الترتيب لان ذلك اشبه بحال الاستواء
من التشويش فالتعديل والتقويم اولى فى الامور وجىء يومئذ بجهنم اى واحضرت فى ذلك اليوم جهنم ليعاقب
بها المستحقون لها ويرى اهل الموقف هولها وعظم منظرها وروى مرفوعا عن ابى سعيد الخدرى قال لما
نزلت هذه الاية تغير لون رسول الله صلى الله عليه واله وعرف فى وجهه حتى اشتد على اصحابه ما راوا
من حاله وانطلق بعضهم الى على بن ابى طالب عليه السلم فقال يا على لقد حدث امر قد رايناه فى نبى الله فجاء
على عليه السلم فاحتضنه من خلفه وقبل بين عاتقيه ثم قال يا نبى الله بابى انت وامى ما الذى حدث اليوم
قال جاء جبرئيل فاقرانى وجىء يومئذ بجهنم فقال قلت كيف يجاء بها قال يجىء بها سبعون الف ملك يقودونها
بسبعين الف زمام فتشرد شردة لو تركت لاحرقت اهل الجمع ثم اتعرض لجهنم فتقول ما لى ولك يا محمد فقد
حرم الله لحمك على فلا يبقى احد الا قال نفسى نفسى وان محمدا يقول رب امتى امتى ثم قال سبحانه يومئذ يعنى
يوم يجاء بجهنم يتذكر الانسان اى يتعظ ويتوب الكافر وانى له الذكرى اى ومن اين له التوبة عن الزجاج وقيل
معناه يتذكر الانسان ما فرط فيه اذ علم يقينا ما قد توعد به وكيف ينفعه التذكر فاثبت له التذكر ثم نفاه بمعنى
لا ينتفع به فكانه لم يكن وكان ينبغى له ان يتذكر فى وقت ينفعه ذلك فيه ثم حكى سبحانه ما يقوله الكافر

المفرط الجاني على نفسه ويتمناه بقوله يقول يا ليتني قدمت لحيوتي اي يتمنى ان يكون قد كان عمل الطاعات
والحسنات لحيوته بعد موته اي عملها للحيوة التي تدوم له يقول يا ليتني قدمت العمل الصالح لاخرتي التي لا موت
فيها ثم قال سبحانه فيومئذ لا يعذب عذابه احد اي لا يعذب عذاب الله احد من الخلق ولا يوثق وثاقه
احد اي وثاق الله احد من الخلق فالمعنى لا يعذب احد في الدنيا مثل عذاب الله الكافر يومئذ ولا يوثق
وثاقه احد في الدنيا مثل وثاق الله الكافر يومئذ واما القراءة بفتح العين في يعذب ويوثق فقد وردت
الرواية عن ابي قلابة قال اقرأني من اقراه رسول الله ص فيومئذ لا يعذب عذابه احد ولا يوثق وثاقه
احد والمعنى لا يعذب احد تعذيب هذا الكافر ان قلنا انه كافر بعينه او تعذيب هذا الصنف من الكفار
وهم الذين ذكروا في قوله لا تكرمون اليتيم الآيات وهذا وان اطلق فالاولى ان يكون المراد به التقييد
لانا نعلم ان ابليس اشد عذابا ووثاقا منه وقيل معناه لا يؤاخذ بذنبه غيره والمعنى لا
يعذب احد بعذابه لانه المستحق لعذابه ولا يؤاخذ الله احدا بجرم غيره يا ايتها النفس
المطمئنة بالايمان المؤمنة الموقنة المصدقة بالثواب والبعث والطمانينة حقيقة الايمان عن الحسن
ومجاهد وقيل المطمئنة الآمنة بالبشارة بالجنة عند الموت ويوم البعث عن ابن زيد وقيل النفس
المطمئنة التي يبيض وجهها وتعطى كتابها بيمينها فحينئذ تطمئن عن الكلبي وابي روق ارجعي الى ربك
اي يقال لها عند الموت عن ابي صالح وقيل عند البعث عن عكرمة والضحاك ارجعي الى ثواب ربك وما
اعده لك من النعيم عن الحسن وقيل ارجعي الى الموضع الذي يختص الله سبحانه بالامر والنهي فيه دون
خلقه وقيل ان المراد ارجعي الى صاحبك وجسدك فيكون الخطاب للروح ان ترجع الى الجسد عن ابن
عباس راضية بثواب الله مرضية اعمالها التي عملتها وقيل راضية عن الله بما اعد لها مرضية رضي عنها
ربها بما عملت من طاعته وقيل راضية بقضاء الله في الدنيا حتى رضي الله عنها ورضي بافعالها واعتقادها
فادخلي في عبادي اي في زمرة عبادي الصالحين المصطفين الذين رضيت عنهم وهذه نسبة تشريف
وتعظيم وادخلي جنتي التي وعدتكم بها واعددت نعيمكم فيها النظم وجه اتصال قوله فاما الانسان
الآية بما قبله فيه قولان احدهما انه يتصل بقوله ان ربك لبالمرصاد اي هو بالمرصاد لاعمالهم
لا يخفى عليه شيء من مصالحهم فاذا اكرم احدا منهم بنوع من النعم التي هي الصحة والسلامة والمال و
البنون امتحانا واختبارا ظن ذلك واجبا واذا قتر عليه رزقه ظن ذلك اهانة وانما يفعل سبحانه
جميع ذلك للمصالح عن ابي مسلم والثاني ان المعنى انه بالمرصاد لهم يتعبدهم بما هو اصلح لهم وانهم
يظنون ان الله يبتدي عباده بالاكرام والاهانة وليس كذلك بل هما استحقاقان ولا يحصل العبد بهذا الاستحقاق في
الابتداء لتكليف واما قوله بل لا تكرمون اليتيم فوجه اتصاله بما قبله انه رد عليهم ظنهم انه ضيق عليهم
ارزاقهم على وجه الاهانة فبين سبحانه ان الاهانة المذكورة لما قالوه سورة البلد مكية عشرون اية
بالاجماع فضلها ابي بن كعب قال قال رسول الله ص من قرأها اعطاه الله الامن من غضبه يوم القيمة ابو بصير
عن ابي عبد الله ع قال من كان قراءته في الفريضة لا اقسم بهذا البلد كان في الدنيا معروفا انه من الصالحين وكان
في الاخرة معروفا ان له من الله مكانا وكان من رفقاء النبيين والشهداء والصالحين تفسيرها لما ختم تلك
السورة بذكر النفس المطمئنة بين في هذه السورة وجه الاطمينان وانه النظر في طريق معرفة الله و[illegible]

فقال

فقال بسم الله الرحمن الرحيم لا اقسم بهذا
البلد ووالد وما ولد لقد خلقنا الانسان في كبد ايحسب ان لن يقدر عليه احد يقول اهلكت مالا لبدا
ايحسب ان لم يره احد الم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين فلا اقتحم
العقبة وما ادريك ما العقبة فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان
من الذين امنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة اولئك اصحاب الميمنة والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشئمة
عليهم نار مؤصدة القراءة قرأ ابو جعفر لبدا بالتشديد والباقون بالتخفيف وقرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي
فك رقبة او اطعم والباقون فك رقبة بالرفع والاضافة او اطعام بالتنوين وقرأ ابو عمرو واهل الكوفة غير
عاصم مؤصدة بالهمزة والباقون بغير همز ويعقوب يختلف عنه وفي الشواذ قراءة الحسن في يوم ذا مسغبة الحجة
لبدا يجوز ان يكون واحدا على وزن زمل وجبأ ويجوز ان يكون جمعا فيكون جمع لابد واما قوله فك رقبة
او اطعام فقد قال ابو علي المعنى فيه وما ادريك ما اقتحام العقبة فك رقبة او اطعام اي اقتحامها احد هذين
او هذا الضرب من فعل القرب فلو لم تقدره وتركت الكلام على ظاهره كان المعنى العقبة فك رقبة ولا يكون العقبة
الفك لانه عين والفك حدث والخبر ينبغي ان يكون المبتدأ في المعنى ومثل هذا قوله وما ادريك ما الحطمة نار
الله الموقدة اي الحطمة نار الله ومثله وما ادريك ما هيه نار حامية اي هي نار حامية وكذلك قوله وما ادريك
ما القارعة يوم يكون الناس كالفراش المبثوث والمعنى القارعة يوم يكون الناس لان القارعة مصدر فيكون
اسم الزمان خبرا عنه فهذه الجمل من الابتداء والخبر تفسير لهذه الاشياء المتقدم ذكرها من اقتحام العقبة و
الحطمة والقارعة كما ان قوله تعالى لهم مغفرة واجر عظيم تفسير للوعد وقوله فلا اقتحم العقبة معناه فلم يقتحم
واذا كانت لا بمعنى لم لم يلزم تكريرها كما لا يلزم التكرير مع لم فان تكررت في موضع نحو فلا صدق ولا صلى فهو كتكرر
لم في قوله لم يسرفوا ولم يقتروا وقوله ثم كان من الذين امنوا اي كان مقتحم العقبة وفك الرقبة من الذين امنوا
فانه اذا لم يكن منهم لم ينفعه قربه بل حبط وصف اليوم بقوله ذي مسغبة كما جاز ان يقال ليله نايم ونهاره صايم ونحو ذلك
ومن قرأ فك رقبة او اطعم فانه يجوز ان يكون ذكره الفعل تفسيرا لاقتحام العقبة فان قلت ان هذا
الضرب لم يفسر بالفعل وانما فسر بالابتداء والخبر كقوله نار الله الموقدة وقوله نار حامية فهلا رجحت القراءة
الاخرى قيل انه قد يمكن ان يكون كذبت ثمود وعاد بالقارعة تفسيرا لقوله وما ادريك ما القارعة على
المعنى وقد جاء ان مثل عيسى عليه السلم عند الله كمثل ادم وفسر المثل بقوله خلقه من تراب ونحو ان ابا عمرو
واحتج بقوله ثم كان من الذين امنوا لقراءته فك رقبة قال لما كان فعلا وجب ان يكون المعطوف
عليه مثله وقد يجوز ان يكون ذلك كالقطع من الاول والاستيناف كانه اعلم ان فكاك الرقبة من الرق
بان يكون من الذين امنوا لانهما بالايمان يحوزون ثواب ذلك ويحوزونه فاذا لم ينضم الايمان الى فعل القرب
التي تقدم ذكرها لم ينفع ذلك والتقدير ثم كونه من الذين امنوا فجاء هذا مجيء قوله سبحانه كيف يهدي الله
قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق يريد وان شهدوا اوصدت الباب واصدته لغتان فمن
لم يهمز مؤصدة احتمل امرين احدهما ان يكون على لغة من قال اوصدت والوجه الاخر ان يكون من
اصدت ثم خففت الهمزة فقلبت واوا كما جاء في جؤنة جونة ومن همز مؤصدة فهو من اصدت وابو عمرو
يترك الهمزة الساكنة ويبدلها واوا اذا انضم ما قبلها نحو يومنون ومومنين ويبدلها الفا اذا انفتح ما قبلها

وياء اذا انكسر ما قبلها ولا يبدل لها في نحو قوله موصدة بل يترك الالف موصدة بالهمز هي لغة من قال اصدت
الباب موصد وابو عمرو على هذه اللغة فلا يترك الهمزة اذا احتاج ان يترك لغته وينتقل عنها الى لغة اخرى
وكذلك لا يترك الهمزة وكذلك في نحو قوله تؤوي اليك من تشاء لانه لو ابدل لها واوا وبعدها واو لجمع
واوان واجتماعهما اثقل من الهمزة وكذلك اذا كان الفعل مجزوما ولامها همزة يبقيها على حالها ولا
يبدل لها نحو قوله ان تمسسكم حسنة تسؤهم لانه لو ابدل لها واوا لوجب حذفها بالجزم كما تقول لم
يغزو لم يغز ثم كذلك ان نشأ نخسف بهم لا يبدل لها الفا لهذا المعنى ايضا وكذلك قوله اثاثا ورئيا لا يقلبها
ياء لانه يشبه بالري من روي من الماء فهذه اربعة احوال لا يترك الهمز فيها اذا احتاج الى ترك ولا
نقال الى لغة اخرى واذا كان الهمز في موضع الجزم واذا اشتبه المعنى في الكلمة بكلمة اخرى واذا كان ترك
الهمز يؤدي الى اجتماع الواوين فافهم ذلك ومن قرأ ذا مسغبة جعله مفعول اطعام ويتيما بدل منه ويجوز
ان يكون يتيما وصفا للذا مسغبة كقوله ثرات كريما عاقلا صحابا نوصف الصفة الاولى هو كريم لانه لما لم يجر على
الموصوف اشبه الاسم **اللغة** الحل الحال وهو الساكن والحل الحلال ورجل حل وحلال اي محل والكبد
في اللغة شدة الامر ومنه تكبد اللبن اذا غلظ واشتد ومنه الكبد لانه دم يغلظ ويشتد وتكبد الدم اذا صار
كالكبد قال لبيد اعين هلا بكيت اربد اذ قمنا وقام الخصوم في كبد واللبد الكثير ماخوذ من تلبد الشيء اذا
تراكب بعضه على بعض ومنه اللبد ويقال مال لبد ولابد واصل النجد العلو ومنه نجد لعلوه عن انخفاض تهامة
وكل عال من الارض نجد والجمع نجود قال امرؤ القيس غداة غدوا فسالك بطن نخلة واخر منهم جازع نجد
كبكب اي اخذ طريقا في ارتفاع وكبكب جبل وفي المثل انجد من رأى حضنا ورجل نجد بين النجدة اذا كان جلدا قويا لا
ستعلائه على قرنه واستنجدت فلانا فانجدني اي استعنته للاستعلاء على قرني فاعانني وشبه طريقا الخير و
الشر بالطريقين العاليين لظهور ما فيهما والاقتحام الدخول على الشدة بالضيق يقال اقتحم وتقحم والقحمة
غيره والعقبة الطريقة التي ترتقى على صعوبة ويحتاج فيها الى معاناة الشدة بالضيق والمخاطرة ومن العقبة الثنية الضيقة
في راس الجبل يتعاقبها الناس فشبهت النفقة في وجوه البر بها وعاقب الرجل صاحبه اذا صار في موضعه بدلا منه والفك فرق
يزيل المنع ويمكن معه امر لم يكن ممكنا كفك القيد والغل لانه يزول به المنع ويمكن بتصرف لم يكن قبل ففك الرقبة فرق بينها
وبين حال الرق بايجاب الحرية وابطال العبودية والمسغبة المجاعة سغب يسغب سغبا فهو ساغب اذا جاع قال جرير تعلل
وهي ساغبة بنيها بانفاس من الشيم القراح والمقربة القرابة ولا يقال فلان قرابتي وانما يقال ذو قرابتي لا تتصور
كما قال الشاعر يبكي الغريب عليه ليس يعرفه وذو قرابته في الحي مسرور والمتربة الحاجة الشديدة من قولهم ترب الرجل
اذا افتقر **المعنى** لا اقسم بهذا البلد اجمع المفسرون على ان هذا قسم بالبلد الحرام وهو مكة وقد تقدم بيان
قوله لا اقسم في سورة القيمة وانت حل بهذا البلد اي وانت يا محمد مقيم به وهو محلك وهذا تنبيه على شرف البلد بشرف
من حل فيه من الرسول الداعي الى توحيده واخلاص عبادته وبيان ان تعظيمه له وقسمه به لاجله عليه السلام ولكونه حالا فيه
كما سميت المدينة طيبة لانها طابت به حيا وميتا وقيل معناه وانت محل بهذا البلد وهو ضد المحرم والمراد وانت حلال
لك قتل من رأيت به من الكفار وذلك حين امر بالقتال يوم فتح مكة فاحلها الله له عليه السلام حتى قاتل وقتل
وقد قال عليه السلام لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي ولم تحل لي الا ساعة من نهار عن ابن عباس ومجاهد وقتادة
وعطا وهذا وعد من الله لنبيه ان يحل له مكة حتى يقاتل فيها ويفتحها على يده ويكون بها حلالا يصنع ما يريد من

القتل

القتل والاسر وقد فعل سبحانه ذلك فدخلها غلبة وكرها وقتل ابن خطل وهو متعلق باستار الكعبة ومقيس
بن صبابة وغيرهما وقيل معناه لا اقسم بهذا البلد وانت حلال فيه منتهك الحرمة مستباح العرض لا تحترم فلم
يبق للبلد حرمة حيث هتكت حرمتك عن ابي مسلم وهو المروي عن ابي عبد الله ع قال كانت قريش تعظم البلد وتستحل
محمدا فيه فقال لا اقسم بهذا البلد وانت حل بهذا البلد يريد انهم استحلوك فيه فكذبوك وشتموك وكانوا لا يأخذ
الرجل منهم فيه قاتل ابيه ويتقلدون لحاء شجر الحرم فيأمنون بتقليدهم اياه فاستحلوا من رسول الله ص ما لم
يستحلوا من غيره فعاب الله ذلك عليهم ثم عطف على القسم فقال ووالد وما ولد يعني آدم وذريته عن الحسن ومجاهد
وقتادة وقال انهم خليقة اعجب من هذه الخليقة وهم عمار الدنيا وقيل آدم وما ولد من الانبياء والاوصياء واتباعهم
عن ابي عبد الله ع وقيل يريد ابراهيم عليه السلام وولده عن ابي عمران الجوني لما اقسم بالبلد اقسم
بابراهيم ع فانه بانيه وباولاده العرب انهم المخصوصون بالبلد وقيل يعني كل والد وولده عن ابن عباس
والجبائي وقيل ووالد يعني الذي يلد وما ولد يعني العاقر الذي لا يلد عن ابن جبير فيكون ما نفيا وهذا بعيد لانه يكون تقديره
وما ولد فحذف ما الاولى التي هي تكون موصولة او موصوفة لقد خلقنا الانسان في كبد اي في نصب وشدة عن
ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن قال يكابد مصائب الدنيا وشدائد الآخرة وقال ابن آدم لا يزال يكابد امرا
حتى يفارق الدنيا وقيل في شدة خلق من حمله وولادته ورضاعه وفطامه ومعاشه وحياته ومماته ثم
انه سبحانه لم يخلق خلقا يكابد ما يكابد ابن آدم وهو مع ذلك اضعف الخلق وقيل في كبد اي قائما على قدميه
منتصبا وكل شيء خلق فانه يمشي مكبا الا الانسان فانه خلق منتصبا فالكبد الاستواء والاستقامة وهو رواية
مقسم عن ابن عباس وهو قول مجاهد وابي صالح وعكرمة وقيل يريد شدة الامر والنهي اي خلقناه لنتعبده
بالعبادات الشاقة مثل الاغتسال من الجنابة في البرد والقيام الى الصلاة من النوم فينبغي له ان يعلم ان الدنيا دار كبد
ومشقة والجنة دار الراحة والنعمة ايحسب ان لن يقدر عليه احد معناه ايظن هذا الانسان انه لن يقدر على عقابه
احد اذا عصى الله تعالى وركب القبائح فبئس الظن ذلك وهذا استفهام انكار اي لا يظنن ذلك وقيل ايحسب
هذا المتعزز بماله ان لا يقدر عليه احد بان ياخذ ماله عن الحسن وقيل ايحسب ان لا يسأله عن هذا المال من اين
اكتسبه وفيما انفقه عن قتادة وقيل انه يعني ابا الاشدين وهو رجل من جمح كان قويا شديد الخلق بحيث
يجلس على اديم عكاظي فتجره العشرة من تحته فيقطع ولا يبرح من مكانه عن الكلبي ثم اخبر سبحانه عن مقالة
هذا الانسان فقال يقول اهلكت مالا لبدا اي انفقت مالا كثيرا في عداوة النبي ص يفتخر بذلك وقيل هو الحرث بن
عامر بن نوفل بن عبد مناف وذلك انه اذنب ذنبا فاستفتى النبي ص فامره ان يكفر فقال لقد ذهب مالي في الكفارات
والنفقات منذ دخلت في دين محمد عن مقاتل ايحسب ان لم يره احد فيطالبه من اين اكتسبه وفيما ذا انفقه عن
قتادة وسعيد بن جبير وروي عن ابن عباس عن النبي ص قال لا تزول قدما العبد حتى يسأل عن اربع عن عمره
فيما افناه وعن ماله من اين جمعه وفيما ذا انفقه وعن عمله ماذا عمل به وعن حبنا اهل البيت وقيل انه كان كاذبا
لم ينفق ما قاله فقال الله سبحانه ايظن ان الله تعالى لم ير ذلك فعل او لم يفعل انفق او لم ينفق عن الكلبي ثم ذكر سبحانه
النعم التي انعم بها عليه ليستدل بها على توحيده فقال الم نجعل له عينين يبصر بهما آثار حكمه ولسانا وشفتين
لينطق بهما فيبين باللسان ويستعين بالشفتين على البيان قال قتادة نعم الله عليك متظاهرة فقررك
بها كيما تشكر وروى عبد الحميد المدائني عن ابي حازم ان رسول الله ص قال ان الله تعالى يقول يا ابن آدم ان

نازعك لسانك فيما حرمت عليك فقد اعنتك عليه بطبقتين فاطبق وان نازعك بصرك الى بعض ما حرمت
عليك فقد اعنتك عليه بطبقتين فاطبق وان نازعك فرجك الى ما حرمت عليك فقد اعنتك عليه بطبقتين
فاطبق وهديناه النجدين اى سبيل الخير وسبيل الشر عن على عليه السلم وابن مسعود وابن عباس والحسن
ومجاهد وقتادة وقيل معناه ارشدناه الى الثديين عن سعيد بن المسيب والضحاك وفى رواية اخرى
عن ابن عباس وروى انه قيل لامير المؤمنين عليه السلم ان ناسا يقولون فى قوله وهديناه النجدين
انهما الثديان فقال لا هما الخير والشر وقال الحسن بلغنى ان رسول الله صلعم قال ايها الناس هما نجدان
نجد الخير ونجد الشر فلم يجعل نجد الشر احب اليكم من نجد الخير ولو قيل كيف يكون نجد الشر مرتفعا كنجد
الخير ومعلوم انه لا رفعة فى الشر والجواب ان الطريقين جميعا ظاهران باديان للمكلفين فسمى سبحانه كلا
هما بالنجد لظهوره وبروزه ويجوز ان يكون سمى طريق الشر نجدا من حيث يحصل فى اجتناب سلوكه الرفعة
والشرف كما يحصل ذلك فى سلوك طريق الخير وقيل ايضا انه على عادة العرب فى تثنية الامرين اذا اتفقا على
بعض الوجوه فيجرى لفظ احدهما على الآخر كقولهم القمران فى الشمس والقمر قال الفرزدق اخذنا بافاق
السماء عليكم لنا قمراها والنجوم الطوالع ونظايره كثيرة فلا اقتحم العقبة فيه اقوال احدها ان المعنى فلم
يقتحم هذا الانسان العقبة ولا جاوزها واكثر ما يستعمل هذا الوجه بتكرير لفظة لا كما قال سبحانه فلا صدق
ولا صلى اى لم يصدق ولم يصل وكما قال الحطيئة وان كانت النعماء فيهم جزوا بها وان انعموا لا كدروها ولا
كدوا وقد جاء فى غير تكرار فى نحو قوله ان تغفر اللهم تغفر جما واى عبد لك لا الما اى لم يلم بذنب والا
خر ان يكون على وجه الدعاء عليه بان لا يقتحم العقبة كما يقال لا غفر الله له ولا نجا ولا سلم والمعنى لا نجا من
العقبة ولا جاوزها والثالث ان المعنى فهلا اقتحم العقبة او افلا اقتحم العقبة عن ابن زيد والجبائى وابى
مسلم قالوا ويدل على ذلك قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة ولو كان ارا
د النفى لم يتصل الكلام قال المرتضى قدس الله روحه هذا الوجه ضعيف جدا لان الكلام خال من لفظ الاستفهام
قبيح حذف حرف الاستفهام فى مثل هذا الموضع وقد عيب على عمر بن ابى ربيعة قوله ثم قالوا تحبها قلت بهرا
عدد الرمل والحصى والتراب واما قولهم لو اريد النفى لم يتصل الكلام فليس بشىء لان المعنى فلا اقتحم العقبة
ثم كان من الذين امنوا اى لم يقتحم ولم يؤمن واما المراد بالعقبة ففيه وجوه احدها انه مثل ضربه الله تعالى لمجا
هدة النفس والهوى والشيطان فى اعمال الخير والبر فجعل ذلك كتكليف صعود العقبة الشاقة الكؤود فكانه قال
لم يحمل على نفسه المشقة بعتق الرقبة والاطعام وهو قوله وما ادريك ما العقبة اى ما اقتحام العقبة ثم ذكر فقال
فك رقبة وهو تخليصها من اسار الرق الى غيره وثانيها انها عقبة حقيقية قال الحسن وقتادة هى عقبة شديدة فى
النار دون الجسر فاقتحموها بطاعة الله عن مجاهد وروى عن النبى صلعم انه قال ان امامكم عقبة كؤودا لا يجوز
ها المثقلون وانا اريد ان اخفف لتلك العقبة وعن ابن عباس اشتد عليهم لدنا نفسها وروى عنه ايضا انها
عقبة فى النار وثالثها ما روى عن مجاهد والضحاك والكلبى انها الصراط يضرب على جهنم كحد السيف مسيرة
ثلثة الاف سنة سهلا وصعودا وهبوطا وان بجنبيه كلاليب وخطاطيف كانها شوك السعدان فمن بين مسلم
ناج ومخدوش ومكردس فى النار منكوس فمن الناس من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من يمر عليه كالريح
العاصف ومنهم من يمر عليه كالفارس ومنهم من يمر عليه كالرجل يعدو ومنهم من يمر عليه كالرجل يسير ومنهم
من يزحف

من يزحف زحفا ومنهم الزالون والزالات ومنهم من يكردس فى النار واقتحامه على المؤمن كما بين صلوة
العصر الى العشاء وقال سفيان بن عيينة كل شىء قال سبحانه وما ادريك فانه اخبره به وكل شىء قال فيه
وما يدريك فانه لم يخبره به وروى مرفوعا عن البراء بن عازب قال جاء اعرابى الى النبى صلعم فقال يا رسول الله
علمنى عملا يدخلنى الجنة قال ان كنت اقصرت الخطبة لقد اعرضت المسئلة اعتق النسمة وفك الرقبة فقال او ليسا
واحدا قال لا عتق النسمة ان تنفرد بعتقها وفك الرقبة ان تعين فى ثمنها والفىء على ذى الرحم الظالم فان
لم يكن ذلك فاطعم الجائع واسق الظمان وامر بالمعروف وانه عن المنكر فان لم تطق ذلك فكف لسانك الا
من خير وقيل ان معنى فك رقبة فك رقبته من الذنوب بالتوبة عن ابن عباس عكرمة وقيل
اراد فك نفسه من العقاب بفعل الطاعات عن الجبائى او اطعام فى يوم ذى مسغبة اى ذى مجاعة
قال ابن عباس يريد بالمسغبة الجوع وفى الحديث عن معاذ بن جبل قال رسول الله صلعم من اشبع جايعا
فى يوم سغب ادخله الله يوم القيمة من باب من ابواب الجنة لا يدخلها الا من فعل مثل ما فعل وعن جابر بن
عبد الله قال قال رسول الله صلعم من موجبات المغفرة اطعام المسلم السغبان وروى محمد بن عمر بن
يزيد قال قلت لابى الحسن الرضا ع ان لى ابنا شديد العلة قال مره يتصدق بالقبضة من الطعام بعد
القبضة فان الله تعالى يقول فلا اقتحم العقبة وقرا الايات يتيما ذا مقربة اى ذا قربى من قرابة
النسب والرحم وهذا حث على تقديم ذوى القرابة المحتاجين على الاجانب فى الاطعام والانعام او مسكينا
اى فقيرا ذا متربة قد لصق بالتراب من شدة فقره وضره وروى مجاهد عن ابن عباس انه قال هو
المطروح فى التراب لا يقيه شىء وهذا مثل قولهم فقير مدقع فانه ماخوذ من الدقعاء وهو التراب
ثم بين سبحانه ان هذه القرب انما تنفع مع الايمان فقال ثم كان من الذين امنوا اى ثم كان هذا
من جملة المؤمنين الذين استقاموا على ايمانهم وتواصوا بالصبر على فرايض الله والصبر عن معصية
الله اى وصى بعضهم بعضا بذلك وتواصوا بالمرحمة اى واوصى بعضهم بعضا بالمرحمة على اهل الفقر وذوى
المسكنة والفاقة وقيل تواصوا بالمرحمة فيما بينهم فرحموا الناس كلهم اولئك اصحاب الميمنة يؤخذ بهم ناحية
اليمين ويعطون كتبهم بايمانهم عن الجبائى وقيل هم اصحاب اليمين والبركة على انفسهم عن الحسن وابى
مسلم والذين كفروا باياتنا اى بحججنا ودلايلنا وكذبوا انبياءنا هم اصحاب المشئمة يأخذون كتبهم
بشمائلهم ويؤخذ بهم ذات الشمال وقيل هم اصحاب الشؤم على انفسهم عليهم نار مؤصدة اى مطبقة
عن ابن عباس ومجاهد وقيل يعنى ان ابوابها عليهم مطبقة فلا يفتح لهم باب ولا يخرج منها غم ولا
يدخل فيها روح الى الابد عن مقاتل **النظم** وجه اتصال قوله سبحانه الم نجعل له عينين بما قبله ان
المعنى كيف يحسب هذا الانسان ان الله سبحانه لا يراه وهو الذى خلقه وجعل له عينين وكذا وكذا وقيل
انه اتصل بقوله لقد خلقنا الانسان فى كبد اى اختبرناه بعث كلفناه ثم انعمنا عليه بان جعلنا له عينين
وقيل انه متصل بقوله ايحسب ان لن يقدر عليه احد والمعنى كيف ظن ذلك وقد خلقناه وخلقنا اعضاءه
التى يحصى الدلائل بها ويتكلم بها

سورة والشمس مكية

عدد اياتها ستة عشر اية مكى و
المدنى الاول وخمس عشرة فى الباقين **اختلافها** اية فعقروها مكى والمدنى الاول **فضلها**
ابى بن كعب عنه عليه السلم قال من قراها فكانما تصدق بكل شىء طلعت عليه الشمس والقمر معوية بن عمار عن ابى عبد الله

قال من اكثر قراءة والشمس وضحيها والليل اذا يغشى والضحى والم نشرح في يومه او ليلته لم يبق شيء بحضرته
الا شهد له يوم القيمة حتى شعره وبشره ولحمه ودمه وعروقه وعصبه وعظامه وجميع ما اقلت الارض منه
ويقول الرب تبارك وتعالى قبلت شهادتكم لعبدي واجزتها له انطلقوا به الى جناني حتى يتخير منها
حيث ما احب فاعطوه اياها من غير منّ مني ولكن رحمة وفضلاً مني عليه فهنيئاً هنيئاً لعبدي

تفسيرها لما ختم سبحانه تلك السورة بذكر النار المؤصدة بيّن في هذه السورة ان النجاة منها لمن زكى نفسه واكّد ذلك بان اقسم عليه فقال

بسم الله الرحمن الرحيم

والشمس وضحيها والقمر اذا تليها والنهار اذا جليها والليل اذا يغشيها والسماء وما بنيها والارض وما طحيها ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها كذبت ثمود بطغويها اذ انبعث اشقيها فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقيها

القراءة قرأ اهل المدينة وابن عامر فلا يخاف بالفاء وكذلك في مصاحف اهل المدينة والشام وروي ذلك عن ابي عبد الله عليه السلام والباقون ولا يخاف بالواو وكذلك هو في مصاحفهم **الحجة** قال ابو علي الواو يجوز ان يكون في موضع حال اي سوّيها غير خائف عقبيها يعني غير خائف ان يتعقب عليه في شيء مما فعله وفاعل يخاف الضمير العائد الى قوله ربهم وقيل ان الضمير يعود الى صالح النبي عليه السلام الذي ارسل اليهم وقيل اذ انبعث اشقيها وهو لا يخاف عقبيها اي لا يخاف من اقدامه على ما اتاه مما نهي عنه ففاعل يخاف العاقر على هذا والفاء للعطف على قوله فكذبوه فعقروها فلا يخاف كانه تبع تكذيبهم وعقرهم ان لم يخافوا **اللغة** ضحى الشمس صدر وقت طلوعها وضحى النهار صدر وقت كونه واضحى يفعل كذا اذا فعله في وقت الضحى وضحى بكبش او غيره اذا ذبحه في وقت الضحى من ايام الاضحى ثم كثر ذلك حتى لو ذبح في غير ذلك الوقت لقيل ضحى والطحو والدحو بمعنى يقال طحى بك همك يطحو طحواً اذا انبسط بك الى مذهب بعيد قال علقمة طحى بك قلب في الحسان طروب ويقال اطحى القوم بعضهم بعضاً عن ابي زيد دفعوا دفعاً شديداً لا انبساط والطواحي النسور تنبسط حول القتلى واصل الطحو البسط الواسع يقال دسا فلان يدسو دسواً فهو داس نقيض زكا يزكو زكاء فهو زاك وقيل ان اصل دسى دسس فابدل من احدى السينين ياء كما قالوا تظنيت بمعنى تظننت ومثله تقضى البازي اذا البازي كسر بمعنى تقضض وانما يفعلون ذلك كراهة التضعيف والطغوى والطغيان مجاوزة الحد في الفساد وبلوغ غايته وفي قراءة الحسن وحماد بن سلمة بطغويها بضم الطاء وعلى هذا فيكون مصدرا على فعلى كالرجعى والحسنى وانبعث مطاوع بعث يقال بعثته على الامر فانبعث له والسقيا الحظ من الماء والنصيب منه والعقر قطع اللحم بما يسيل الدم وهو من عقر الحوض اي اصله والعقر نقض شيء من اصل بنية الحيوان والدمدمة ترديد الحال المستكرهة وهي ها عقرتها فيه المشقة وقال مورج الدمدمة هلاك باستيصال وقال ابن الاعرابي دمدم اي عذب عذابا تاما **الاعراب** والشمس هذه الواو الاولى هي التي للقسم وساير الواوات فيما بعدها عطف عليها الى قوله قد افلح من زكيها وهو جواب القسم والتقدير لقد افلح وقوله وما بنيها وما طحيها وما سويها ما هيهنا مصدرية وتقديره والسماء وبنائها والارض وطحوها ونفس وتسويتها وقيل ان ما في هذه المواضع بمعنى من اي والذي بناها ويحكى عن اهل الحجاز انهم يقولون اذا سمعوا صوت الرعد سبحان ما سبحت له اي سبحان الذي سبحت له وقوله ناقة الله وسقيها منصوب بفعل مضمر اي احذروا ناقة الله وذروا سقيها **المعنى** والشمس وضحيها

وضحيها قد تقدم ان الله سبحانه ان يقسم بما يشاء من خلقه تنبيها على عظم قدره وكثرة الانتفاع فلما كان قوام العالم من الحيوان والنبات بطلوع الشمس وغروبها اقسم الله سبحانه بها وبضحيها وهو امتداد ضوئها وانبساطه عن مجاهد والكلبي وقيل هو النهار كله عن قتادة وقيل حرها عن مقاتل كقوله تعالى طه ولا تضحى اي ولا يؤذيك الحر والقمر اذا تليها اي اذا اتبعها فاخذ من ضوئها وسار خلفها قالوا وذلك في النصف الاول من الشهر اذا غربت الشمس تلاها القمر في الاضاءة وخلفها في النور وقيل تليها ليلة الهلال وهي اول ليلة من الشهر اذا سقطت الشمس رؤي القمر عند غيبوبتها عن الحسن وقيل في الخامس عشر يطلع القمر مع غروب الشمس وقيل في الشهر كله فهو في النصف الاول يتلوها وتكون امامه وهو وراءها وفي النصف الاخير يتلو غروبها بالطلوع والنهار اذا جليها اي جلى الظلمة وكشفها وجازت الكناية عن الظلمة ولم تذكر لان المعنى معروف غير ملتبس وقيل ان معناه والنهار اذا اظهر الشمس وابرزها سمي النهار مجليا لها لظهور جرمها فيه والليل اذا يغشيها اي يغشى الشمس حتى تغيب فتظلم الافاق ويلبسها سواده والسماء وما بنيها اي ومن بناها عن مجاهد والكلبي وقيل والذي بناها عن عطا وقيل معناه والسماء وبنائها مع احكامها واتقانها وانتظامها والارض وما طحيها وما دحاها كما ذكرناه اي فطحوها وتسطيحها وبسطها ليمكن الخلق التصرف عليها ونفس وما سويها عدل خلقها وسوّى اعضاءها وقيل سوّيها بالعقل الذي فضّل به سائر الحيوان ثم قالوا اريد جميع ما خلق من الجن والانس عن عطا وقيل اريد بالنفس آدم ومن سوّاه الله تعالى عن الحسن فالهمها فجورها وتقويها اي عرّفها طريق الفجور والتقوى وزهّدها في الفجور ورغّبها في التقوى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك وقيل علّمها الطاعة والمعصية لتفعل الطاعة وتذر المعصية وتجتنب الخير وتجتنب الشر قد افلح من زكيها على هذا وقع القسم اي قد افلح من زكى نفسه عن الحسن وقتادة اي طهّرها واصلحها بطاعة الله وصالح الاعمال وقد خاب من دسيها بالعمل القبيح اي اخملها واخفى محلها وقيل اضلّها واهلكها عن ابن عباس وقيل اغواها عن قتادة وقيل معناه قد افلحت نفس زكاها الله وخابت نفس دسّاها الله اي جعلها قليلة خسيسة وجاءت الرواية عن سعيد بن ابي هلال قال كان رسول الله ص اذا قرأ هذه الآية قد افلح من زكيها وقف ثم قال اللهم آت نفسي تقويها انت وليها ومولاها وزكها انت خير من زكاها وروى زرارة وحمران ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في قوله فالهمها فجورها وتقويها قال بيّن لها ما تأتي وما تترك وفي قوله قد افلح من زكيها قال قد افلح من اطاع وقد خاب من دسيها قال قد خاب من عصى وقال ثعلب قد افلح من زكى نفسه بالصدقة والخير وخاب من دس نفسه في اهل الخير وليس منهم ثم اخبر سبحانه عن ثمود قوم صالح فقال كذبت ثمود بطغويها اي بطغيانها ومعصيتها عن مجاهد وابن زيد يعني ان الطغيان حملهم على التكذيب فالطغوى اسم من الطغيان كما ان الدعوى من الدعاء وقيل الطغوى اسم العذاب الذي نزل بهم والمعنى كذبت ثمود بعذابها عن ابن عباس وهذا كما قال فاهلكوا بالطاغية فالمعنى كذبت بعذابها الطاغية فاتاها ما كذبت به اذ انبعث اشقيها اي كان تكذيبها حين انبعث اشقى ثمود للعقر ومعنى انبعث انتدب وقام والاشقى عاقر الناقة وهو اشقى الاولين على لسان رسول الله ص واسمه قدار بن سالف قال الشاعر وهو عدي بن زيد فمن يهدي اخا الذئب لقى فارشوه فان الله جار ولكن اهلكت لوّ كثيرا وقيل اليوم عاجلها

ثمود يعني حين نزل بهم العذاب قال لو فعلت وقد صحت الرواية بالاسناد عن عثمن بن صهيب عن ابيه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي بن ابي طالب عليه السلام من اشقى الاولين قال عاقر الناقة قال صدقت فمن اشقى الاخرين
قال قلت لا اعلم يا رسول الله قال الذي يضربك على هذه واشار الى يافوخه وعن عمار بن ياسر قال
كنت انا وعلي بن ابي طالب في غزوة العشيرة نائمين في صور من نخل فقعا من التراب فوالله ما انبهنا
الا رسول الله صلى الله عليه وآله حركنا برجله وقد تتربنا من تلك الدقعاء فقال الا احدثكما باشقى الناس رجلين
قلنا بلى يا رسول الله قال احيمر ثمود الذي عقر الناقة والذي يضربك يا علي على هذه ووضع يده على قرنه
حتى يبل منها هذه واخذ بلحيته وقيل ان عاقر الناقة كان اشقر ازرق قصيرا ملتزق الخلق
فقال لهم رسول الله صالح ناقة الله قال الفراء حذرهم اياها وكل تحذير فهو نصب والتقدير
حذروا ناقة الله فلا تعقروها عن الكلبي ومقاتل كما يقال الاسد الاسد اي احذروه وسقيا
ها وهي شربها من الماء وما سقاها اي فلا تزاحموها فيه كما قال سبحانه لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
فكذبوه اي فكذبت قوم صالح صالحا ولم يلتفتوا الى قوله وتحذيره اياهم العذاب بعقرها فعقروها
اي فقتلوا الناقة فدمدم عليهم ربهم اي فدمر عليهم ربهم عن عطا ومقاتل وقيل اطبق عليهم بالعذاب
واهلكهم بذنبهم لانهم رضوا جميعا به وحثوا عليه وكانوا اتفقوا على قتلها الاية فاستحقوا بما ارتكبوه
من العصيان والطغيان عذاب الاستيصال فسويها اي فسوى الدمدمة عليهم وعمهم بها فاستوت
على صغيرهم وكبيرهم ولم يفلت منها احد منهم وقيل معناه سوى الامر اي انزل العذاب بصغيرها وكبيرها فسوى
بينها فيه عن الفراء وقيل جعل بعضها على مقدار بعض في الاندكاك واللصوق بالارض فالتسوية تصيير
الشيء على مقدار غيره وقيل قيل سوى الارض عليهم ولا يخاف عقبيها اي لا يخاف الله من احد تبعة في
اهلاكهم عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد والجبائي والمعنى لا يخاف ان يتعقب عليه في شيء
من فعله فلا يخاف عقبى ما فعله بهم من الدمدمة عليهم لانه لا احد يقدر على معاقبته والانتقام منه
وهذا كقوله لا يسئل عما يفعل وقيل معناه لا يخاف الذي عقرها عقباها عن الضحاك والسدي والكلبي اي
لا يخاف عقبى ما صنع بها لانه كان مكذبا بالصالح عليه السلم وقيل معناه ولا يخاف صالح عاقبة ما يخوفهم
به من العقوبات لانه كان على ثقة من نجاته سورة والليل مكية احدى وعشرون اية بالاجماع

فضلها ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه واله قال من قرأها اعطاه الله حتى يرضى وعافاه من العسر
ويسر له اليسر **تفسيرها** لما تقدم في تلك السورة بيان حال المؤمن والكافر عقبه سبحانه بمثل ذلك في
هذه السورة فاتصلت بها اتصال النظير فقال بسم الله الرحمن الرحيم
والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى وما خلق الذكر والانثى ان سعيكم لشتى فاما من اعطى واتقى وصدق
بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى وما يغني عنه
ماله اذا تردى ان علينا للهدى وان لنا للاخرة والاولى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى

القراءة في الشواذ قراءة النبي صلى الله عليه واله وقراءة علي بن ابي طالب عليه السلام وابن مسعود وابي الدرداء
وابن عباس والنهار اذا تجلى وخلق الذكر والانثى بغير ما وروى ذلك عن ابي عبد الله عليه السلم **الحجة**

قال ابن

قال ابن جني في هذه القراءة شاهد لما اخبرنا به ابو بكر عن ابي العباس احمد بن يحيى من قراءة بعضهم وما خلق
الذكر والانثى بالجر وذلك انه جره لكونه بدلا من ما في قراءة النبي صلى الله عليه واله والرشاهدة لصحة ذلك **اللغة**
شتى اي متفرق على تباعد ما بين الشيئين جدا ومنه الشتان اي بعد ما بينهما جدا كبعد ما بين الثرى والثريا وتشتت
امر القوم وشتتهم ريب الزمان واليسرى تانيث الايسر والعسرى تانيث الاعسر من اليسر والعسر والتلظي تلهب
النار بشدة الايقاد تلظت النار تتلظى تلظيا وقرئ تلظى على تتلظى بحذف احدى التائين تخفيفا وقرا ابن كثير تلظى بتشديد التاء ادغم احدى
التائين في اخرى والتجنب تصيير الشيء في جانب من غيره **الاعراب** وما خلق الذكر والانثى ان جعلت ما
مصدرية فهو في موضع الجر والتقدير وخلق الذكر والانثى اي وخلقه الذكر والانثى وان جعلتها بمعنى من
فكذلك والحسنى صفة حذف موصوفها اي وصدق بالخصلة الحسنى وكذا اليسرى والعسرى التقدير فيهما الطريقة
اليسرى والطريقة العسرى ويتزكى في موضع نصب على الحال ويجوز ان يكون منصوب الموضع او مرفوعا على تقدير ان
اي لان يتزكى فحذف اللام فصار ان يتزكى ثم حذف ان ايضا كما في قول طرفة الا ايهذا الزاجري احضر الوغى
وان اشهد اللذات هل انت مخلدي وروى احضر بالرفع والنصب وما لاحد عنده من نعمة الجار والمجرور
في موضع رفع ومن مزيدة لتاكيد النفي وافادة العموم وتجزى جملة مجرورة الموضع لكونها صفة لنعمة والتقدير
من نعمة مجزية وان شئت كانت مرفوعة الموضع على محل في لان نعمة والتقدير وما لاحد عنده نعمة مجز
بها وابتغاء منصوب لانه مفعول له والعامل فيه يؤتي اي وما يؤتي ماله الا ابتغاء وجه ربه اي
لطلب ثواب ربه ولم يفعل ذلك مجازاة لنعمة **المعنى** والليل اذا يغشى اقسم الله سبحانه
بالليل اذا يغشى بظلمته النهار وقيل اذا يغشى بظلمته الافق وجميع ما بين السماء والارض والمعنى اذا اظلم
واد لهم واغشى الانام بالظلام لما في ذلك من الهول المحرك للنفس بالاستعظام والنهار اذا تجلى
اي بان وظهر من بين الظلمة وفيه اعظم النعم اذ لو كان الدهر كله ظلاما لما امكن الخلق طلب
معايشهم ولو كان ذلك كله ضياء لما انتفعوا بسكونهم وراحتهم فلذلك كرر سبحانه ذكر الليل والنهار
في السور ليتبين لعظم قدرهما في باب الدلالة على مواقع حكمته وما خلق الذكر والانثى اي والذي خلق
عن الحسن والكلبي فعلى هذا يكون ما بمعنى من وقيل معناه وخلق الذكر والانثى عن مقاتل
قال مقاتل والكلبي فالذكر والانثى ادم وحواء عليهما السلم وقيل اراد كل ذكر وانثى من الادميين وغيرهم
ان سعيكم لشتى هذا جواب القسم والمعنى ان اعمالكم لمختلفة فعمل للجنة وعمل للنار عن ابن عباس
فقيل ان سعيكم لمتفرق فساع في فكاك رقبته وساع في هلاكه وساع للدنيا وساع للعقبى وقد ورد
بالاسناد المتصل المرفوع عن عكرمة عن ابن عباس ان رجلا كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير ذي
عيال وكان الرجل اذا جاء فدخل الدار وصعد النخلة ليأخذ منها التمر فربما سقطت التمرة فيأ
خذها صبيان الفقير فينزل الرجل من النخلة حتى يأخذ التمر من ايديهم فان وجدها في فم
احدهم ادخل اصبعه حتى يخرج التمر من فيه فشكى ذلك الرجل الى النبي صلى الله عليه واله واخبره بما
يلقى من صاحب النخلة فقال له النبي صلى الله عليه وآله اذهب ولقي رسول الله صلى الله عليه وآله صاحب النخلة فقال تعطيني نخلتك
المائلة التي فرعها في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال له الرجل ان لي نخلا كثيرا وفيها ليس فيها
نخلة اعجب الي ثمرة منها قال ثم ذهب الرجل فقال رجل كان يسمع الكلام من رسول

الله صـ يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل نخلة في الجنة ان انا اخذتها قال نعم فذهب الرجل و
لقي صاحب النخلة فساومها منه فقال له اشعرت ان محمدا صـ اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له يعجبني
تمرها وان لي نخلا كثيرا فما فيه نخلة اعجب الي تمرة منها فقال له الرجل الاخر اتريد بيعها فقال لا الا ان
اعطى بها ما لا اظنه اعطى قال فما مناك قال اربعون نخلة فقال الرجل جئت بعظيم تطلب بنخلتك
المائلة اربعين نخلة ثم سكت عنه فقال له انا اعطيك اربعين نخلة فقال له اشهد ان كنت صادقا
فمر الى ناس فدعاهم فاشهد له باربعين نخلة ثم ذهب الى النبي صـ فقال يا رسول الله ان النخلة قد
صارت في ملكي فهي لك فذهب رسول الله صـ الى صاحب الدار فقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله
تعالى والليل اذا يغشى السورة وعن عطا قال اسم الرجل ابو الدحداح فاما من اعطى واتقى هو ابو الدحداح
واما من بخل واستغنى هو صاحب النخلة وقوله لا يصليها الا الاشقى هو صاحب النخلة وسيجنبها الاتقى ابو
الدحداح ولسوف يرضى اذا ادخله الجنة قال فكان النبي صـ يمر بذلك الحش وعذوقه دانية فيقول
عذوق وعذوق لابي الدحداح في الجنة وعن ابن الزبير قال ان الاية نزلت في ابي بكر لانه اشترى
المماليك الذين اسلموا مثل بلال وعامر بن فهيرة وغيرهما واعتقهم والاولى ان تكون الايات محمولة
على عمومها في كل من يعطي حق الله من ماله وكل من يمنع حقه سبحانه وروى العياشي ذلك باسناده عن
عن سعد الاسكاف عن ابي جعفر عليه السلام قال فاما من اعطى مما اتاه الله واتقى وصدق بالحسنى اي
بان الله يعطي بالواحد عشرا الى اكثر من ذلك وفي رواية اخرى الى مائة الف فما زاد فسنيسره لليسرى
قال لا يريد شيئا من الخير الا يسره الله له واما من بخل بما اتاه الله واستغنى وكذب بالحسنى اي بان الله
يعطي بالواحد عشرا الى اكثر من ذلك وفي رواية اخرى الى مائة الف فما زاد فسنيسره للعسرى قال لا يريد شيئا
من الشر الا يسره له ثم قال ابو جعفر عـ وما يغني عنه ماله اذا تردى اما والله ما تردى من جبل ولا تردى
من حائط ولا تردى في بئر ولكن تردى في نار جهنم فعلى هذا يكون قوله وصدق بالحسنى معناه بالعدة
الحسنى فهو قول ابن عباس وعكرمة وقتادة وقيل بالجنة التي هي ثواب المحسنين عن الحسن ومجاهد و
الجبائي وقوله فسنيسره لليسرى معناه فسنسهل عليه الطاعة مرة بعد مرة وقيل معناه سنهيئه ونوفقه للعمل نيسره
بعمل اليسرى اي سنسهل عليه فعل الطاعة حتى يقوم اليها بجد وطيب نفس وقيل معناه للخصلة اليسرى
او الحالة اليسرى وهو دخول الجنة واستقبال الملائكة اياه بالتحية والبشرى وقوله واما
من بخل اي ضن بماله الذي لا يبقى له وبخل بحق الله فيه واستغنى اي التمس الغنى بذلك المنع
لنفسه وقيل معناه انه عمل عمل من هو مستغن عن الله وعن رحمته وكذب بالحسنى اي بالجنة والثواب
والوعد بالخلف فسنيسره للعسرى هو على حد وجه الكلام والمراد به التمكين اي نخلي بينه وبين
الاعمال الموجبة للعذاب والعقوبة وما يغني عنه ماله اذا تردى اي سقط في النار عن قتادة
وابي صالح وقيل اذا مات وهلك عن مجاهد وقيل للحزان فلانا جمع مالا فقال هل جمع لذلك
عملا قالوا لا قال فما تنفع الموتى بالاموال ان علينا للهدى معناه ان علينا البيان الهدى
بالدلالة عليه فاما الاهتداء فاليكم اخبر سبحانه ان الهدى واجب عليه ولو جاز الاضلال
عليه لما وجب الهداية قال قتادة معناه ان علينا بيان الحلال والحرام والطاعة والمعصية وان لنا

الاخرة

١٦٧

لنا ملك الاخرة وملك الاولى فلا يزيد في ملكنا اهتداء من اهتدى ولا
ينقص منه عصيان من عصى ولو شاء لمنعناهم عن ذلك قسرا وجبرا ولكن التكليف اقتضى ان نعمهم
بيانا وامرا وزجرا ثم خوف سبحانه العادل عن الهدى فقال فانذرتكم نارا تلظى اي خوفتكم نارا تتلهب
وتتوهج وتتوقد لا يصليها اي لا يدخل تلك النار ولا يلزمها الا الاشقى وهو الكافر بالله الذي كذب بايات
الله ورسله وتولى اي اعرض عن الايمان وسيجنبها اي وسيجنب النار ويجعل منها على جانب الاتقى المبالغ
في التقوى الذي يؤتي ماله اي ينفقه في سبيل الله يتزكى يطلب ان يكون عند الله زكيا لا يطلب بذلك
رياء ولا سمعة قال القاضي قوله لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى لا يدل على انه تعالى لا يدخل
النار الا الكافر على ما يقوله الخوارج وبعض المرجئة وذلك لانه نكر النار المذكورة ولم يعرفها فالمراد
بذلك ان نارا من جملة النيران لا يصليها الا من هذه حاله والنيران دركات على ما بينه سبحانه
في سورة النساء في شان المنافقين فمن اين عرف ان غير هذه النار لا يصليها قوم اخرون وبعد فان
الظاهر من الاية يوجب ان لا يدخل النار الا من كذب وتولى وجمع بين الامرين فلا بد للقوم من
القول بخلافه لانهم يوجبون النار لمن يتولى عن كثير من الواجبات وان لم يكذب وقيل
ان الاتقى والاشقى المراد بهما التقي والشقي كما قال طرفة تمنى رجال ان اموت وان امت فتلك سبيل
لست فيها باوحد اراد بواحد ثم وصف سبحانه الاتقى فقال وما لاحد عنده من نعمة تجزى اي لم يفعل
الاتقى ما فعله من ايتاء المال وانفاقه في سبيل الله ليد اسديت اليه يكافي عليها ولا ليد يتخذها
عند احد من الخلق الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اي ولكنه فعل ما فعل يبتغي به وجه الله ورضاه
وثوابه وانما ذكر الوجه طلبا لشرف الذكر والمعنى الا لله والا ابتغاء ثواب الله ولسوف يرضى اي ولسوف
يعطيه الله من الجزاء والثواب ما يرضى به فانه يعطيه كل ما تمنى وما لم يخطر بباله فيرضى به لا محالة

سورة والضحى مكية احدى عشرة اية بالاجماع **فضلها** ابي بن كعب عن النبي صلى الله
عليه واله قال ومن قراها كان ممن يرضاه الله ولمحمد ان يشفع له وعشر حسنات بعدد كل يتيم وسائل

تفسيرها ختم الله سبحانه تلك السورة بان الاتقى يعطيه من الثواب ما به يرضى وافتتح هذه
السورة بانه يرضى نبيه بما يعطيه يوم القيمة من الكرامة والزلفى فقال

بسم الله الرحمن الرحيم

والضحى والليل اذا سجى ما ودعك ربك وما قلى وللاخرة خير لك من الاولى ولسوف يعطيك ربك فترضى الم
يجدك يتيما فاوى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر واما بنعمة ربك فحدث

القراءة في الشواذ عن النبي صـ وعروة بن الزبير ما ودعك بالتخفيف والقراءة المشهورة بالتشديد وعن اشهب
العقيلي فاوى يتيما مكة عن ابي السميفع بالشهرين وعن النخعي والشعبي فلا تكهر بالكاف وكذلك هو في
مصحف عبد الله **الحجة** قال ابن جني ودع بالتخفيف يقل استعماله قال سيبويه استغنوا عن وذر
وودع بقولهم ترك وانشدنا ابو علي في ذلك شعر ابي الاسود قوله ليت شعري عن خليلي ما الذي غاله في
الحب حتى ودعه واما قوله فاوى فانه من اويته اي رحمته واما عائلا فانه فاعل من العيلة وهي الفقر
ومثل العائل ومعناه هاد والعيلة من غير جدة يقال عال الرجل يعيل عيلة اذا كثر عياله واقتقر قال الشاعر وما

يدري الفقير متى غناه وما يدري الغني متى يعيل اي متى يفتقر واما الكهر فهو مثل القهر
والكاف وفي حديث معوية بن الحكم السلمي تكلمت في الصلوة فقال فما كهرني ولا شتمني **اللغة** التسجي السكون
يقال سجى يسجو اذا هدا وسكن وطرف ساج وبحر ساج قال الاعشى فما ذنبنا ان جاش بحر ابن عمكم وبحرك
ساج لا يواري الدعامصا وقال الراجز يا حبذا القمراء والليل الساج وطرق مثل ملاء النساج والقلى البغض
اذا كسرت القاف قصرت واذا فتحت مددت قال عليك سلام لا مللت قريبة ومالك عندي ان نايت قلاء والنهر
والانتهار بمعنى وهو ان يصيح في وجه السائل الطالب للرفد **الاعراب** وما قلى اي وما قلاك
وكذلك قوله فآوى فاغنى تقديره فآواك فاغناك فحذف المفعول في هذه الآي بحذف وقال ولسوف يعطيك ولم
يقل وليعطينك وان كان جواب القسم لان النون انما تدخل لتؤذن بان اللام لام القسم لا لام الابتداء وقد
حصل هنا العلم بان هذه اللام للقسم لان النون انما تدخل لتؤذن بان اللام لام القسم لا للابتداء لدخوله
على سوف ولام الابتداء لا تدخل على سوف لان سوف تختص بالافعال ولام الابتداء انما تدخل على الاسماء
فاما اليتيم فلا تقهر تقديره فيما يكن من شيء فلا تقهر اليتيم ثم اقيم اما مقام الشرط فحصل اما فلا تقهر
اليتيم ثم قدموا المفعول على الفاء كراهة لان يكون الفاء التي من شانها ان يكون متبعة شيئا في اول
الكلام وان يجتمع في اللفظ مع اما فيكون على خلاف اصول كلامهم وكذلك واما بنعمة ربك فحدث **النزول**
قال ابن عباس احتبس الوحي عنه صلى الله عليه واله خمسة عشر يوما فقال المشركون ان محمدا قد ودعه ربه
وقلاه ولو كان امره من الله تعالى لتتابع عليه فنزلت السورة وقيل انما احتبس الوحي اثني عشر يوما عن ابن
جريج وقيل اربعين يوما عن مقاتل وقيل ان المسلمين قالوا ما ينزل عليك الوحي يا رسول الله فقال وكيف ينزل
علي الوحي وانتم لا تنقون براجمكم ولا تقلمون اظفاركم ولما نزلت السورة قال النبي ص لجبرئيل عليه السلام ما
جئت حتى اشتقت اليك فقال جبرئيل ع وانا كنت اشد اليك شوقا ولكني عبد مامور وما نتنزل الا
بامر ربك وقيل سالت اليهود رسول الله ص عن ذي القرنين واصحاب الكهف وعن الروح فقال ساخبركم
غدا ولم يقل ان شاء الله فاحتبس الوحي عنه هذه الايام فاغتم لشماتة الاعداء فنزلت السورة تسلية
لقلبه وقيل ان النبي ص دمي اصبعه فقال هل انت الا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت فمكث ليلتين
او ثلثا لا يقوم الليل فقالت له ام جميل بنت حرب امراة ابي لهب يا محمد ما ارى شيطانك الا قد تركك لم اره
قربك منذ ليلتين او ثلث فنزلت السورة **المعنى** والضحى اقسم سبحانه بضوء النهار وكله من
قولهم ضحي فلان للشمس اذا ظهر لها ومن اوله قوله ومقابلته والليل اذا سجى اي سكن واستقر ظلامه
وقيل ان المراد بالضحى اول ساعة من النهار الحر وقيل صدر النهار وهي الساعة التي فيها ارتفاع الشمس
اعتدال النهار من الحر والبرد في الشتاء والصيف وقيل معناه ورب الضحى ورب الليل اذا سجى عن الجبائي وقيل اذا
سجى اي غطى بالظلمة كل شيء عن عطا والضحاك وقيل اذا اقبل ظلامه عن الحسن ما ودعك ربك وما قلى هذا جواب
القسم ومعناه ما تركك يا محمد ربك وما قطع الوحي عنك توديعا لك وما قلاك اي ما ابغضك منذ اصطفاك
وللاخرة خير لك من الاولى يعني ان ثواب الاخرة والنعيم الدائم فيها خير لك من الدنيا الفانية و
الكون فيها وقيل ان له عليه السلام في الجنة الف قصر من اللؤلؤ ترابهن المسك وفي كل قصر ما ينبغي
له من الازواج والخدم وما يشتهي على اتم الوصف عن ابن عباس وقيل معناه وللاخرة مع ما لك فيها خير لك

من اوله

اوله لما يكون لك فيه من الفتوح والنصرة ولسوف يعطيك ربك فترضى معناه وسيعطيك ربك في الاخرة
من الشفاعة والحوض وسائر انواع الكرامة فيك وفي امتك ما ترضى به وروى حرب بن شريح عن محمد بن علي بن
الحنفية انه قال يا اهل العراق تزعمون ان ارجى اية في كتاب الله عز وجل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
الاية وانا اهل البيت نقول ارجى اية في كتاب الله ولسوف يعطيك ربك فترضى وهي والله الشفاعة ليعطيها في
اهل لا اله الا الله حتى يقول رب رضيت وعن الصادق عليه السلام قال دخل رسول الله ص على فاطمة وعليها كسا
من ثلة الابل وهي تطحن بيدها وترضع ولدها فدمعت عينا رسول الله ص لما ابصرها وقال يا بنتاه تعجلي مرارة الدنيا
بحلاوة الاخرة فقد انزل الله علي ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال زيد بن علي ان من رضا رسول الله ص ان
يدخل اهل بيته الجنة وقال الصادق عليه السلام رضا جدي ان لا يبقى في النار موحد ثم عدد سبحانه عليه نعمه
في دار الدنيا فقال الم يجدك يتيما فآوى فيه معناه قولان احدهما انه تقرير لنعمة الله عليه حين مات ابوه
وبقي يتيما فآواه الله بان سخر له اولا عبد المطلب ثم لما مات عبد المطلب قيض له ابا طالب وسخره للاشفاق
عليه وحببه اليه حتى كان احب اليه من اولاده فكفله ورباه واليتيم من لا اب له وكان النبي صلى الله
عليه واله مات ابوه وهو في بطن امه وقيل انه مات بعد ولادته بمدة قليلة وماتت امه وهو ابن ست سنين
ومات جده وهو ابن ثماني سنين فسلم الى ابي طالب لانه كان اخا عبد الله لامه فاحسن تربيته وسئل
الصادق ع لم اوتم النبي ص عن ابويه فقال لئلا يكون لمخلوق عليه حق والاخر ان يكون المعنى الم يجدك واحدا
لا مثل لك في شرفك وفضلك فآواك الى نفسه واختصك برسالته من قولهم درة يتيمة اذا لم يكن لها مثل قال
لا فلا درة يتيمة بحر تلالا في جونة البياع وقيل فآواك اي جعل ماوى للايتام بعد ان كنت يتيما و
كفيلا للانام بعد ان كنت مكفولا عن الماوردي ثم ذكر نعمة اخرى فقال ووجدك ضالا فهدى فيه
معناه اقوال احدها وجدك ضالا عما انت عليه الان من النبوة والشريعة اي كنت غافلا عنهما
فهداك اليهما عن الحسن والضحاك والجبائي ونظيره ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقوله وان
كنت من قبله لمن الغافلين فالضلال على هذا هو الذهاب عن العلم مثل قوله ان تضل احديهما فتذكر احديهما
الاخرى وثانيها ان المعنى وجدك متحيرا لا تعرف وجوه معاشك فهداك الى وجوه معاشك فان الرجل اذا لم يهتد
طريق مكسبه ووجه معيشته يقال انه ضال لا يدري الى اين يذهب ومن اي وجه يكتسب عن ابي مسلم وفي
الحديث نصرت بالرعب وجعل رزقي في ظل رمحي يعني الغنائم وثالثها ان المعنى وجدك لا تعرف الحق فهداك
اليه باتمام العقل ونصب الادلة والالطاف حتى عرفت الله بصفاته بين قوم ضلال مشركين وذلك من نعم الله
سبحانه عليك ورابعها وجدك ضالا في شعاب مكة فهداك الى جدك عبد المطلب فروي انه ضل في شعاب
مكة وهو صغير فرآه ابو جهل ورده الى جده عبد المطلب فمن الله سبحانه بذلك عليه اذ رده الى جده على يدي
عدوه عن ابن عباس وخامسها ما روي ان حليمة بنت ابي ذويب لما ارضعته مدة وقضت حق الرضاع ثم
ارادت رده الى جده جاءت به حتى قربت من مكة فضل في الطريق فطلبته جزعة وكانت تقول لئن لم اره
لارمين نفسي من شاهق وجعلت تصيح وامحمداه قالت فدخلت مكة على تلك الحال فرايت شيخا متوكيا
على عصا فسالني عن حالي فاخبرته فقال لا تبكي فانا ادلك على من يرده عليك فاشار الى هبل صنمهم
الاعظم ودخل البيت وطاف بهبل وقبل راسه وقال يا سيداه لم تزل منتك جسيمة رد محمدا على هذه

السعاية قال فتساقطت الاصنام لما تفوه باسم محمد صلى الله عليه وسلم وسمع صوت ان هلاكنا على يدى محمد فخرج
واسنانه تصطك وخرجت الى عبد المطلب اخبرته بالحال فخرج وطاف بالبيت ودعا الله سبحانه فنودى
واشعر بمكانه فاقبل عبد المطلب تلقاه وورقة بن نوفل في الطريق فبينما هما يسيران اذا النبي صلى الله عليه وسلم قائم
تحت شجرة يجذب الاغصان ويعبث بالورق فقال عبد المطلب فداك نفسي وحمله ورده الى مكة عن كعب وثانيها ما روى انه عليه السلام خرج مع عمه ابي طالب في قافلة ميسرة غلام خديجة فبيناهو راكب
ذات ليلة ظلماء جاء ابليس فاخذ بزمام ناقته فعدل به عن الطريق فجاء جبرئيل عليه السلام فنفخ ابليس
نفخة دفع منها الى الحبشة ورده الى القافلة فمن الله عليه بذلك عن سعيد بن المسيب وسابعها ان المعنى
وجدك مضلولا عنك في قوم لا يعرفون حقك فهداهم الى معرفتك وارشدهم الى فضلك والاعتراف
بصدقك والمراد انك كنت خاملا لا تذكر ولا تعرف فعرفك الله الى الناس حتى عرفوك وعظموك
ووجدك عائلا اى فقيرا لا مال لك فاغنى اى فاغناك بمال خديجة ثم بالغنائم وقيل فاغناك با
لقناعة ورضاك بما اعطاك عن مقاتل واختاره الفراء قال لم يكن غناك عن كثرة المال لكن الله سبحانه
ارضاه بما اتاه من الرزق وذلك حقيقة الغنى وروى العياشي باسناده عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في قوله
الم يجدك يتيما فاوى قال فردا لا مثل لك في المخلوقين فاوى الناس اليك ووجدك ضالا اى
ضالة في قوم لا يعرفون قدرك فضلك فهداهم اليك ووجدك عائلا تعول اقواما بالعلم فاغناهم
بك وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من علي ربي وهو اهل المن وقد طعن بعض الملحدين فقال كيف يحسن
الامتنان بالانعام وهل يكون هذا من فعل الكرام والجواب ان المن انما يقبح من المنعم اذا
اراد به الغض من المنعم عليه والاذى له فاما من اراد التذكير لشكر نعمته والترغيب فيما يستحق
الشاكر المزيد فانه الحسن ولان من كمال الجود وتمام الكرم تعريف المنعم عليه انه انما انعم عليه ليسال الجميع
ما يحتاج اليه فيعطي ثم اوصاه سبحانه باليتامى والفقراء فقال فاما اليتيم فلا تقهر اى لا تقهره على
ماله فتذهب بحقه لضعفه كما كانت تفعل العرب في امر اليتامى من الفراء والزجاج وقيل معناه
لا تحقر اليتيم فقد كنت يتيما عن مجاهد وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحسن الى اليتامى ويبرهم ويوصي بهم وجاء
في الحديث عن ابن ابي اوفى قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه غلام فقال غلام يتيم واخت لي يتيمة
وام لي ارملة اطعمنا مما اطعمك الله اعطاك الله مما عنده حتى ترضى قال ما احسن ما قلت يا غلام اذهب
يا بلال فاتنا بما كان عندنا فجاء بواحدة وعشرين تمرة فقال سبع لك وسبع لاختك وسبع لامك فقام اليه معاذ بن
جبل فمسح راسه وقال جبر الله يتمك وجعلك خلفا من ابيك وكان من ابناء المهاجرين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
رايتك يا معاذ وما صنعت قال رحمته قال لا يلي احد منكم يتيما فيحسن ولايته ويضع يده على
راسه الا كتب الله له بكل شعرة حسنة ومحى عنه بكل شعرة سيئة ورفع له بكل شعرة درجة وعن عبد الله
بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسح على راس يتيم كان له بكل شعرة تمر على يده نور يوم القيمة وقال صلى الله عليه وسلم
انا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة اذا اتقى الله عز وجل واشار بالسبابة والوسطى وعن عمر بن الخطاب
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اليتيم اذا بكى اهتز لبكائه عرش الرحمن فيقول الله تعالى لملئكته يا ملائكتي من
ابكى هذا اليتيم الذي غيبت اباه في التراب فتقول الملئكة انت اعلم فيقول الله تعالى يا ملائكتي

فاني اشهد

١٦٩

فاني اشهد لمن اسكته وارضاه ان ارضيه يوم القيمة فكان عمر اذا راى يتيما مسح راسه واعطاه شيئا
واما السائل فلا تنهر اى لا تنهر السائل ولا تزجره اذا اتاك يسالك فقد كنت فقيرا فاما ان تطعمه واما ان ترده
ردا لينا وفي الحديث عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتاك سائل على فرس باسط كفيه فقد وجب له
الحق ولو بشق تمرة قال ابو مسلم يريد كما اعطاك الله ووجدك وانت عائل فاعط سائلك وارحمه وقال الجبائي
المراد بها جميع المكلفين وان كان الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم وقيل ان المراد بالسائل طالب العلم وهو متصل بقوله ووجدك
ضالا فهدى عن الحسن والمعنى علم من يسالك كما علمك الله الشرائع وكنت بها غير عالم واما بنعمة ربك فحدث
معناه اذكر نعم الله تعالى واظهرها وحدث بها وفي الحديث من لم يشكر الناس لم يشكر الله ومن لم يشكر القليل لم
يشكر الكثير والتحدث بنعمة الله شكر وتركه كفر وقيل يريد بالنعمة القران عن الكلبي قال وكان القران اعظم ما انعم الله
عليه به فامره ان يقراه وقيل يريد بالنبوة التي اعطاك ربك عن مجاهد واختاره الزجاج قال اي بلغ ما ارسلت
به وحدث بالنبوة التي اتاكها الله وهي اجل النعم وقيل معناه اشكر لما ذكر من النعمة عليك في هذه السورة قال
الصادق عليه السلام معناه فحدث بما اعطاك الله وفضلك ورزقك واحسن اليك وهداك **النظم** وجه اتصال قوله
وللاخرة خير لك من الاولى بما قبله ان في قوله ما ودعك ربك وما قلى ابتداء للجحد سبحانه اكراما وانعاما عليه
فاتصل هذا البشارة به والتقدير ليس الامر كما قالوه بل الوحي باتيك ما عمرت وتدوم محبتي لك وما اعطيك
في الاخرة من الشرف ورفعة المنزلة خير مما اعطيك اليوم فانا احسن اليك على تفضيل بهم ازلا وامدا ولك
واما اتصال قوله الم يجدك بما قبله فوجهه انه اتصال ذكر النعم بذكر النعم والتقدير ان الله سبحانه
سينعم عليك في مستقبل امرك كما انعم عليك في الماضي من امرك

فضلها ابي بن كعب عنه صلى الله عليه واله قال من قراها اعطي من الاجر كمن لقي محمدا مغتما ففرج عنه
وروى اصحابنا ان الضحى والم نشرح سورة واحدة لتعلق احديهما بالاخرى ولم يفصلوا بينهما ببسم الله الرحمن
الرحيم وجمعوا بينهما في الركعة الواحدة في الفريضة وكذلك القول في سورة الم تر كيف ولايلاف قريش والسياق
يدل على ذلك لانه قال الم يجدك يتيما فاوى فاوى لك اخوهما ثم قال

اللغة الشرح فتح الشيء بازالة ما يصد
عن ادراكه واصل الشرح التوسعة ويعبر عن السرور بسعة القلب وشرحه وعن الهم بضيق القلب لانه يورث ذلك
والوزر الثقل في اللغة ومنه اشتق اسم الوزير لتحمله اثقال الملك وانما سميت الذنوب اوزارا لما يستحق عليها
من العقاب العظيم والانقاض الذي كان ينتقض به ما حمل عليه والنقض والهدم واحد ونقض المذهب ابطاله
بما يفسده ونقيض نقض يسقوا اذا ثقلة الثقل والنصب التعب والنصب الهم فهو منصب قال الشاعر تعناك هم
اميمة منصب وهم ناصب ذو نصب قال النابغة كليني لهم يا اميمة ناصب **المعنى** ثم اتم سبحانه تعداد نعمه
على نبيه صلى الله عليه وسلم فقال الم نشرح لك صدرك روى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد سالت ربي
مسالة وددت اني لم اساله قلت اى رب انه قد كانت انبياء قبلي منهم من سخرت له الريح ومنهم من كان يحيي الموتى ومنهم
ومنهم قال فقال الم اجدك يتيما فاويتك قال قلت بلى قال الم اجدك ضالا فهديتك قال قلت بلى يا رب قال الم اشرح
لك صدرك ووضعت عنك وزرك قال قلت بلى يا رب والمعنى الم نفتح صدرك ونوسع قلبك بالنبوة والعلم حتى قمت باداء

اليه التو صبرت على المكاره واحتمال الاذى واطمانت الى الايمان فلم تضق به ذرعا وقيل نشرح الصدر لانه فتحه
بتوفيقه فشرح سبحانه صدره بان ملاه علما وحكمة ووزره حفظ القران وشرايع الاسلام ومن عليه بالصبر
والاحتمال وقيل انه صلى الله عليه وآله كان قد ضاق صدره بمعاداة الجن والانس اياه ومناصبتهم له فاتاه الله من الايات ما
اتسع به صدره لكل ما حمله الله اياه وامره به وذلك من اعظم النعم عن البلخي وقيل معناه الم نشرح صدرك بازالة
الشواغل التي تصد عن ادراك الحق وعن ابن عباس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله فقيل يا رسول الله اينشرح الصدر قال
نعم قالوا يا رسول الله وهل لذلك علامة يعرف بها قال نعم التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود و
والاعداد للموت قبل نزول الموت ومعنى الاستفهام في الاية التقرير اي قد فعلنا ذلك ويدل عليه قوله في
العطف عليه ووضعنا عنك اي حططنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك اي اثقله حتى سمع له نقيض اي صوت عن الزجاج
قال وهذا مثل معناه انه لو كان حملا يسمع نقيض ظهره وقيل ان المراد به تخفيف اعباء النبوة التي يثقل الظهر من القيام
بامرها سهل الله ذلك عليه حتى تيسر له ومن عليه بذلك عن ابي عبيدة وعبد العزيز بن يحيى وقيل معناه واز
لنا عنك همومك التي اثقلتك من اذى الكفار فشبه الهموم بالحمل والعرب تجعل الهم ثقلا عن ابي مسلم و
قيل معناه وعصمناك عن احتمال الوزر فان المقصود من الوضع ان لا يكون عليه ثقل فاذا عصمك كان ابلغ في ان
لا يكون قال المرتضى رحمه الله انما سميت الذنوب بانها اوزار لانها تثقل كاسبها وحاملها فكل شيء اثقل الانسان و
غمه وكده جاز ان يسمى وزرا فلا يمتنع ان يكون الوزر في الاية انما اراد به غمه صلى الله عليه وآله بما كان عليه قومه من الشرك
وانه واصحابه بينهم مقهورون مستضعفون فلما اعلى الله كلمته وشرح صدره وبسط يده خاطبه بهذا الخطاب
تذكيرا له بموقع النعمة عليه ليقابله بالشكر ويقويه ما بعده من الايات فان اليسر بان الله الهموم اشبه و
العسر بالشدايد والغموم اشبه فان قيل ان السورة مكية نزلت قبل ان يعلي الله كلمته اهل الاسلام فلا
وجه لقولكم قلنا انه سبحانه لما بشره بان يعلي دينه على الدين كله ويظهره على اعدائه كان مخبرا و
اضعا عنه ثقل غمه بما كان يلحقه من اذى قومه ومبشرا له بان مع العسر يسرا فانه يثق بان وعد الله حق
ويجوز ايضا ان اللفظ وان كان ماضيا فالمراد به الاستقبال كقوله ونادى اصحاب الجنة اصحاب
النار ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك ولهذا نظاير كثيرة ورفعنا لك ذكرك اي قرناه ذكرك بذكري حتى لا اذكر الا و
تذكر معي يعني في الاذان والاقامة والتشهد والخطبة على المنابر عن الحسن وغيره قال قتادة رفع الله ذكره في
الدنيا والاخرة فليس خطيب ولا متشهد ولا صاحب صلوة الا ينادي بها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وفي الحديث عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله في هذه الاية قال قال لي جبرئيل عليه السلام قال الله عز وجل
اذا ذكرت ذكرت معي وفي هذا يقول حسان بن ثابت يمدح النبي صلى الله عليه وآله اغر عليه للنبوة خاتم من الله مشهود
يلوح ويشهد وضم الاله اسم النبي الى اسمه اذا قال في الخمس المؤذن اشهد وشق له من اسمه ليجله فذو العرش
محمود وهذا محمد ثم وعده سبحانه اليسر والرخاء بعد الشدة ليجله وذلك انه كان بمكة في شدة فقال فان
مع العسر يسرا اي مع الفقر سعة عن الكلبي وقيل معناه ان مع الشدة التي انت فيها من مزاولة المشركين
يسرا ورخاء بان يظهرك الله عليهم حتى ينقادوا للحق الذي جئتهم به طوعا او كرها ثم كرر ذلك فقال ان
مع العسر يسرا وروى عطاء عن ابن عباس قال يقول الله تعالى خلقت عسرا واحدا وخلقت يسرين فلن
يغلب عسر يسرين وعن الحسن قال يقول الله تعالى خرج النبي صلى الله عليه وآله يوما مسرورا وهو يضحك و
يقول لن

ويقول لن يغلب عسر يسرين فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قال الفراء ان العرب تقول اذا ذكرت نكرة ثم
اعدتها نكرة مثلها صارتا اثنين كقولك اذا كسبت درهما فانفق درهما فالثاني غير الاول واذا اعدتها
معرفة فهي هي كقولك اذا كسبت درهما فانفق الدرهم فالثاني هو الاول ونحو هذا ما قاله الزجاج انه
ذكر العسر مع الالف واللام ثم ثنى ذكره فصار المعنى ان مع العسر يسرين وقال صاحب كتاب النظم في تفسير هذه
١٧٠ الاية ان الله بعث نبيه صلى الله عليه وآله وهو مقل مخف وكانت قريش تعيره بذلك حتى قالوا له
ان كان بك من هذا القول الذي تدعيه طلب الغنى جمعنا لك مالا حتى تكون كايسر اهل مكة فكره النبي
صلى الله عليه وآله ذلك وظن ان قومه انما يكذبونه لفقره فوعده الله سبحانه الغنى ليسليه بذلك
عما خامره من الهم فقال فان مع العسر يسرا وتاويله لا يحزنك ما يقولون وما انت فيه من الاقلال
فان مع ذلك يسرا في الدنيا عاجلا ثم انجز ما وعده فلم يمت حتى فتح عليه الحجاز وما والاها من القرى العربية
وما مكنه بلاد اليمن فكان يعطي المائتين من الابل ويهب الهبات السنية ويعد لاهله قوت سنة
فضلا اخر فقال
ثم ابتدا لاكله يعني بذلك ان مع العسر يسرا والدليل على ابتدائه تعريه من فاء او واو وهو وعد لجميع المؤمنين
لانه يعني بذلك ان مع العسر في الدنيا للمؤمن يسرا في الاخرة وربما اجتمع له اليسران يسر الدنيا وهو ما ذكره في الاية
الاولى ويسر الاخرة وهو ما ذكره في الاية الثانية فقوله صلى الله عليه وآله لن يغلب عسر يسرين اي يسر الدنيا والاخرة فا
لعسر بين يسرين اما فرج الدنيا واما ثواب الاخرة وهذا الذي ذكره الجرجاني يؤيد ما ذهب اليه المرتضى
قدس الله روحه من ان القايل اذا قال شيا ثم كرره فان الظاهر من تغاير الكلامين تغاير مقتضاهما
حتى يكون كل واحد منهما مفيدا لما لا يفيده الاخر فيجب مع الاطلاق حمل الثاني على غير مقتضى الاول
الا اذا كان بين المخاطبين عهد او دلالة يعلم المخاطب بذلك ان المخاطب اراد بكلامه الثاني الاول
وانشد ابو بكر الانباري اذا بلغ العسر مجهوده فثق عند ذلك بيسر سريع الم تر نحس الشتاء الفظيع يتلوه
سعد الربيع البديع وانشد اسحق بن بهلول القاضي فلا تياس ان اعسرت يوما فقد ايسرت في دهر
طويل ولا تظنن بربك ظن سوء فان الله اولى بالجميل وان العسر يتبعه يسار وقول الله اصدق
كل قيل فاذا فرغت فانصب والى ربك فارغب معناه فاذا فرغت من الصلوة المكتوبة فانصب الى ربك في الدعاء
وارغب اليه في المسئلة يعطك عن مجاهد وقتادة والضحاك ومقاتل والكلبي وهو
المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ومعنى النصب من التعب وهو المتعب اي لا تشتغل بالراحة و
قال الزهري اذا فرغت من الفرايض فادع بعد التشهد بكل حاجتك وقال الصادق عليه السلام هو الدعاء في دبر الصلوة
وانت جالس وقيل معناه فاذا فرغت من الفرايض فانصب في قيام الليل عن ابن مسعود وقيل معناه
فاذا فرغت من دنياك فانصب في عبادة ربك عن مجاهد والجبائي وقيل فاذا فرغت من الفرايض فانصب
فيما رغبك الله فيه من الاعمال عن ابن عباس وقيل فاذا فرغت من جهاد اعدائك فانصب بالعبادة لله عن الحسن
وابن زيد وقيل اذا فرغت من جهاد الاعداء فانصب بجهاد نفسك وقيل اذا فرغت من اداء الرسالة فانصب
لطلب الشفاعة وسئل علي بن طلحة عن هذه الاية فقال القول فيه كثير وقد سمعنا انه يقال اذا صححت فاجعل صحتك
وفراغك نصبا في العبادة ويدل على هذا ما روي ان شريحا مر برجلين يصطرعان فقال ليس بهذا امر الفارغ انما
قال الله سبحانه فاذا فرغت فانصب والى ربك فارغب اي فارفع حوائجك الى ربك ولا ترفعها الى احد من

خلقه وقال عطاء يريد تضرع اليه راهبا من النار راغبا الى في الجنة

فضلها ابي بن كعب عن النبي ص من قرأها اعطاه الله خصلتين العافية واليقين مادام في دار الدنيا فاذا مات اعطاه الله من الاجر بعدد من قرأ هذه السورة صيام يوم و عن البراء بن عازب قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقرأ في المغرب والتين والزيتون فما رأيت انسانا احسن قراءة منه رواه مسلم في الصحيح وروى شعيب العقرقوفي عن ابي عبد الله عم قال من قرأ والتين في فرائضه و نوافله اعطي من الجنة حيث يرضى **تفسيرها** امر الله سبحانه بالرغبة اليه في خاتمة تلك السورة وافتتح هذه السورة بذكر انه الخالق المستحق للعبادة بعد ان اقسم عليه فقال

اللغة التقويم تصيير الشيء على ما ينبغي ان يكون عليه من التأليف والتعديل يقال قومه فاستقام وتقوم

المعنى والتين والزيتون اقسم الله سبحانه بالتين الذي يؤكل والزيتون الذي يعصر منه الزيت عن ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة وقتادة وعطاء وهو الظاهر وانما اقسم بالتين لانه فاكهة مخلصة من شائب التنغيص وفيه اعظم العبرة لانه عز اسمه جعلها على مقدار اللقمة وهيأها على تلك الصفة انعاما على عباده بها وقد روى ابو ذر ان النبي ص قال في التين لو قلت ان فاكهة نزلت من الجنة لقلت هذه هي لان فاكهة الجنة بلا عجم فكلوها فانها تقطع البواسير وتنفع من النقرس واما الزيتون فانه يعتصر منه الزيت الذي يدور في اكثر الاطعمة وهو ادام والتين طعام وفيه منافع كثيرة وقيل التين الجبل الذي عليه دمشق والزيتون الجبل الذي عليه بيت المقدس عن قتادة وقال عكرمة هما جبلان وانما سميا بهما لانهما ينبتانهما وقيل التين مسجد دمشق والزيتون بيت المقدس عن كعب الاحبار وعبد الرحمن بن غنم وابن زيد وقيل التين مسجد نوح الذي بني على الجودي والزيتون بيت المقدس عن ابن عباس وقيل التين المسجد الحرام والزيتون المسجد الاقصى عن الضحاك وطور سينين يعني الجبل الذي كلم الله عليه موسى عليه السلام عن الحسن وسينين وسيناء واحد قيل ان سينين معناه المبارك الحسن فكانه قيل جبل الخير الكثير لانه اضافة تعريف عن مجاهد وقتادة و قيل معناه كثير النبات والشجر عن عكرمة وقيل ان كل جبل فيه شجر مثمر فهو سينين وسيناء بلغة النبط عن مقاتل قال عمرو بن ميمون سمعت عمر بن الخطاب يقرأ بمكة في المغرب والتين والزيتون وطور سيناء قال فظننت انه انما قرأها ليعلم حرمة البلد وروي ذلك عن موسى بن جعفر عليهما السلام ايضا وهذا البلد الامين يعني مكة البلد الحرام يأمن فيه الخائف في الجاهلية والاسلام فالامين يعني المؤمن يؤمن من يدخله وقيل هو بمعنى الآمن ويؤيده قوله انا جعلنا حرما آمنا قال الشاعر الم تعلمي يا اسم ويحك انني حلفت يمينا لا اخون امينى يعني آمني لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم هذا جواب القسم واراد بجنس الانسان وهو آدم وذريته خلقهم الله في احسن صورة عن ابراهيم ومجاهد وقتادة وقيل في احسن تقويم اي منتصب القامة وسائر الحيوان مكب على وجهه الا الانسان عن ابن عباس وقيل اراد انه خلقهم على كمال في انفسهم واعتدال في جوارحهم وبانهم عن غيرهم بالنطق والتمييز والتدبير الى غير ذلك مما يختص به الانسان وفي ذلك اشارة ايضا الى حال الشباب ثم رددناه اسفل سافلين يريد الى الخرف وارذل العمر والهرم ونقصان العقل والسافلون هم الضعفاء

والزمنى

والزمنى والاطفال والشيخ الكبير اسفل هؤلاء جميعا عن ابن عباس وابراهيم وقتادة وقيل معناه ثم رددناه الى النار عن الحسن ومجاهد وابن زيد والجبائي والمعنى الى اسفل السافلين لان جهنم بعضها اسفل من بعض فعلى هذا فالمراد به الكفار اي خلقناهم في احسن خلقة احياء عقلاء مكلفين فكفروا فرددناهم الى النار في اقبح صورة ثم استثنى فقال الا الذين آمنوا اي صدقوا بالله وعملوا الصالحات اي اخلصوا العبادة لله واضافوا الى ذلك الاعمال الصالحة فان هؤلاء لا يردون الى النار ومن قال بالقول الاول قال ان المؤمن لا يرد الى الخرف وان عمر عمرا طويلا قال ابراهيم اذا بلغ المؤمن من الكبر ما يعجز معه عن العمل كتب له ما كان يعمل وهو قوله فلهم اجر غير ممنون وقال عكرمة من ردهم الى ارذل العمر كتب له صالح ما كان يعمل في شبابه وذلك اجر غير ممنون وعن ابن عباس قال من قرأ القرآن لم يرد الى ارذل العمر وذلك قوله ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات قال الا الذين قرأوا القرآن وفي الحديث عن انس قال قال رسول الله ص المولود حتى يبلغ الحنث ما عمل من حسنة كتب لوالديه فان عمل سيئة لم تكتب عليه ولا على والديه فاذا بلغ الحنث وجرى عليه القلم امر الله الملكين الذين معه يحفظانه ويسددانه فاذا بلغ اربعين سنة في الاسلام آمنه الله من البلايا الثلث الجنون والجذام والبرص فاذا بلغ خمسين سنة خفف الله حسابه فاذا بلغ ستين رزقه الله الانابة اليه فيما يحب فاذا بلغ سبعين احبه اهل السماء فاذا بلغ ثمانين كتب الله حسناته وتجاوز عن سيئاته فاذا بلغ تسعين غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وشفعه في اهل بيته وكان اسير الله في الارض فاذا بلغ ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا كتب الله له بمثل ما كان يعمل في صحته من الخير ان عمل سيئة لم تكتب عليه وقد اوضح الخبر انما لا تكتب عليه السيئة لزوال عقله ونقصان تمييزه في ذلك الوقت وقوله غير ممنون اي غير منقوص وقيل غير مقطوع عن ابي مسلم وقيل غير محسوب عن مجاهد وقيل غير مكدر بما يؤذي ويغم عن الجبائي فما يكذبك بعد بالدين معناه اي شيء يكذبك ايها الانسان بعد هذه الحجج بالدين الذي هو الجزاء والحساب عن الحسن وعكرمة وابي مسلم والمراد ما يحملك على ان لا تتفكر في صورتك وشبابك وهرمك فتعتبر وتقول ان الذي فعل ذلك قادر على ان يبعثني ويحاسبني ويجازيني بعملي فيكون قوله فما يكذبك يعني ما الذي يجعلك مكذبا وقيل ان الخطاب للنبي ص اي فمن يكذبك ايها الرسول بعد هذه الحجج بالدين الذي هو الاسلام عن مجاهد وقتادة اي لا شيء يكذبك أليس الله باحكم الحاكمين هذا تقرير للانسان على الاعتراف بانه تعالى احكم الحاكمين في صنايعه وافعاله وانه لا خلل في شيء منها ولا اضطراب اي فكيف يترك هذه الخلايق ويهملهم فلا يجازيهم وقيل معناه أليس الله باقضى القاضين فيحكم بينك يا محمد وبين اهل التكذيب بك عن مقاتل قال قتادة وكان رسول الله ص اذا ختم هذه السورة قال بلى وانا على ذلك من الشاهدين **النظم** اتصل قوله أليس الله باحكم الحاكمين بما قبله من ذكر الدين والجزاء على سبيل التنبيه على الاعادة فان الحكيم اذا كلف وامر ونهى وخلى بين الظالم والمظلوم فلا بد من المجازاة والانصاف والانتصاف واذا لم يكن ذلك في الدنيا فلا بد من البعث فان احكم الحاكمين لا يجوز عليه الاخلال بما ذكرناه

عدد آيها عشرون آية حجازي وتسع عشرة

عراقي وثماني عشرة شامي **اختلافها** ايتان الذي ينهى غير الشامي لم ينته حجازي **فضلها** ابي بن كعب عن النبي صلعم من قال قرأها فكانما قرأ المفصل كله محمد بن حسان عن ابي عبد الله ع قال من قرأ في يومه او في ليلته اقرأ باسم ربك ثم مات في يومه او ليلته مات شهيدا وبعثه الله شهيدا واحياه وكان كمن ضرب بسيفه في سبيل الله مع رسول الله صلى الله عليه وآله **تفسيرها** لما ختم الله سبحانه تلك السورة بذكر اسمه وافتتح هذه السورة باسمه ايضا فقال

اللغة العلق جمع علقة وهي القطعة الجامدة من الدم التي تعلق لرطوبتها بما تمر عليه فاذا جفت لا تسمى علقة والعلق ضرب من الدود اسود لانه يعلق على العضو فيمص منه الدم والرجعى والرجوع والمرجع واحد والسفع الجذب الشديد يقال سفعت بالشيء اذا قبضت عليه وجذبته جذبا شديدا وسفعته النار والشمس اذا غيرت وجهه الى حال تشويه ومنه الحديث ليصيبن اقواما سفع من النار اي تشويه لخلقه والناصية شعر مقدم الرأس سميت بذلك لانها متصلة بالرأس من قولهم ناصى يناصي مناصاة اذا واصل قال الراجز في تناصيها بلاد قي النادي مجلس اهل النادي ثم كثر حتى سمي كل مجلس نادي وواحد الزبانية زبنية عن ابي عبيدة وزبني عن الكسائي وزابن عن الاخفش اخذ من الزبن وهو الدفع والناقة تزبن الحالب اي تركضه برجلها قال الشاعر ومستعجب مما يرى من اناتنا ولو زبنته الحرب لم يترمرم

الاعراب خلق الانسان من علق تخصيص بعد تعميم الا ترى ان قوله خلق الانسان بعد قوله خلق خصوص بعد عموم فهو مثل قوله يؤمنون بالغيب ثم قال وبالاخرة هم يوقنون تخصيص الاخرة بعد ذكر الغيب الذي هو عام لكل ما غاب عنا ومثله في البيد وهم العشيرة ان يبطئ حاسر اوان يلوم بحاجة لوامها الا ترى ان اللوام اعم من المنطقة لان المنطقة تنضم الى النطق فهذا بعض اللوم وقوله ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى الضمير المستكن في رآه عائد الى الضمير المستكن في يطغى والهاء في رآه عائد الى الضمير المستكن فيه وانما جاز ان يعود الضمير المنصوب الى الفاعل في باب علمت واخواتها من غير ذكر النفس لدخوله الابهام على المبتدأ والخبر والخبر هو نفس المبتدأ فتقول علمتني وحسبتني افعل كذا ولا يجوز في غيرها الا بواسطة النفس تقول ضربت نفسي ولا تقول ضربتني وان رآه في محل نصب لانه مفعول له واستغنى جملة في موضع النصب لكونها مفعولة ثانية لرآه والتقدير بان رآه مستغنيا ناصية بدل من الناصية كاذبة خاطئة وصفا بناصية صاحبها كانه خاطئ ويقال فلان نهاره صائم اي هو صائم في نهاره وقائم في ليلة فليدع ناديه اي اهل ناديه فحذف المضاف والنون في لنسفعن نون التاكيد الخفيفة والاختيار عند البصريين ان تكتب بالالف لان الوقف عليها بالالف واختار الكوفيون ان تكتب بالنون لانها نون في الحقيقة

المعنى اقرأ باسم ربك هذا امر من الله سبحانه لنبيه صلعم ان يقرأ باسم ربه وان يدعو باسمائه الحسنى وفي تعظيم اسم الله تعالى حق تعظيمه الا من هو عارف به ومعترف بعبادته ولهذا قال سبحانه قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقال سبح اسم ربك الاعلى والباء ههنا زائدة والتقدير اقرأ اسم ربك واكثر المفسرين

على ان

على ان هذه السورة اول ما نزل من القرآن واول ما نزل من القرآن قوله يا ايها المدثر وقد مر ذكره وقيل ان اول سورة نزلت على رسول الله صلعم فاتحة الكتاب رواه الحاكم ابو عبد الله الحافظ باسناده عن ابي ميسرة عمرو بن شرحبيل ان رسول الله صلعم قال لخديجة اني اذا خلوت وحدي سمعت نداء فقالت ما يفعل الله بك الا خيرا فوالله انك لتؤدي الامانة وتصل الرحم وتصدق الحديث قالت خديجة فانطلقنا الى ورقة بن نوفل بن اسد بن عبد العزى وهو ابن عم خديجة فاخبره رسول الله صلعم بما رأى فقال له ورقة اذا اتاك فاثبت له حتى تسمع ما يقول ثم ائتني فاخبرني فلما خلا ناداه يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين قل لا اله الا الله فاتى ورقة فذكر له ذلك فقال له ورقة ابشر ثم ابشر فانا اشهد انك الذي بشر به عيسى بن مريم وانك على مثل ناموس موسى وانك نبي مرسل وانك سوف تؤمر بالجهاد بعد يومك هذا ولئن ادركني ذلك لاجاهدن معك فلما توفي ورقة قال رسول الله صلعم لقد رأيت القس في الجنة عليه ثياب الحرير لانه آمن بي وصدقني يعني ورقة وروى ان ورقة قال في ذلك فان يك حقا يا خديجة فاعلمي حديثك ايانا فاحمد مرسل وجبريل ياتيه وميكال معهما من الله وحي يشرح الصدر منزل يفوز به من فاز عزا لدينه ويشقى به الغاوي الشقي المضلل فريقان منهم فرقة في جنانه واخرى باغلال الجحيم تغلغل ثم وصف سبحانه ذاته وبين انه فعل الدال عليه فقال الذي خلق اي خلق جميع المخلوقات على مقتضى حكمته واخرجهم من العدم الى الوجود بكمال قدرته ثم خص الانسان بالذكر تشريفا له وتنبيها على ابانته اياه من سائر الحيوان فقال خلق الانسان من علق اراد بجنس بني ادم اي خلقهم من دم جامد بعد النطفة وقيل معناه خلق ادم من طين يعلق باليد والاول اصح وفي هذا اشارة الى بيان النعمة بان خلقه من الاصل الذي هو في الغاية القصوى من المهانة ثم بلغ به مبالغ الكمال حتى صار بشرا سويا مجهزا للنطق والتمييز متفرغا في قالب الاعتدال والاناقة كما نقل الانسان من حال الى حال حتى استكمل كذلك ينقلك من الجهالة الى درجة النبوة والرسالة حتى تستكمل شرف محلها ثم اكد الامر بالاعادة فقال اقرأ وقيل امره في الاول بالقراءة لنفسه وفي الثاني بالقراءة للتبليغ فليس بتكرار عن الجبائي ومعناه اقرأ القرآن وربك الاكرم اي الاعظم كرما فلا يبلغه كريم كرم لانه يعطي من النعم ما لا يقدر على مثله غيره فكل نعمة توجد من جهته تعالى اما بان اخترعها واما بان سببها وسهل الطريق اليها وقيل معناه بلغ قومك وربك الاكرم الذي يثيب على عملك بما يقتضيه كرمه ويقويك ويعينك على حفظ القرآن الذي علم بالقلم اي علم الكاتب ان يكتب بالقلم او علم الانسان البيان بالقلم وعلم الكتابة بالقلم امتن سبحانه على خلقه بما علمهم من كيفية الكتابة بالقلم لما في ذلك [illegible] وقال بعضهم في وصفه لعاب الافاعي القاتلات لعابه وارى الجنى اشتارته ايد عواسل وقيل اراد سبحانه آدم عليه السلام لانه اول من كتب عن كعب وقيل اول من كتب ادريس عليه السلام عن الضحاك وقيل اراد كل نبي كتب بالقلم لانه ما علمه الا بتعليم الله اياه علم الانسان ما لم يعلم من انواع الهدى والبيان وامور الدين والشرائع والاحكام فجميع ما يعلمه الانسان من جهته سبحانه اما بان اضطره اليه واما بان نصب الدليل عليه في عقله واما بان بينه له على السنة ملائكته ورسله فكل العلوم على هذا مضاف اليه وفي هذا دلالة على انه سبحانه عالم لان العلم لا يقع الا من عالم كلا اي حقا ان الانسان ليطغى اي يتجاوز حده ويستكبر على ربه ويعد وحده ان رآه استغنى اي لان رأى نفسه مستغنيا عن ربه بعشيرته وامواله وقوته كانه قال انما يطغى من رأى

انه مستغن عن ربه لانه كان غنيا قال قتادة كان اذا اصاب مالا زاد في ثيابه ومركبه وطعامه و
شرابه فذلك طغيانه وقيل نزلت في ابي جهل بن هشام من هنا الى اخر السورة ان الى ربك الرجعى
اى الى الله مرجع كل احد اى فهذا الطاغي كيف يطغى بماله ويعصي ربه ورجوعه اليه وهو قادر على هلاكه
وعلى مجازاته اذا رجع اليه ارايت الذى ينهى عبدا اذا صلى هو تقرير للنبي صلى الله عليه وآله واعلام له بما يفعل من نهاه
عن الصلوة فقد جاء في الحديث ان ابا جهل قال هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم قالوا نعم قال فبالذي يحلف
به لئن رايته يفعل ذلك لاطأن على رقبته فقيل له ها هو ذلك يصلي فانطلق ليطأ على رقبته فما فجئهم الا
وهو ينكص على عقبيه ويتقي بيديه فقالوا ما لك يا ابا الحكم قال ان بيني وبينه خندقا من نار وهولا
وقال نبي الله صلى الله عليه وآله والذى نفسي بيده لو دنا مني لاختطفته الملئكة عضوا عضوا فانزل الله سبحانه ارايت الذى
ينهى عبدا اذا صلى الى اخر السورة رواه مسلم في الصحيح ومعنى الاية ارايت يا محمد من منع من الصلوة ونهى
من يصلي عنها ماذا يكون جزاؤه وما يكون حاله عند الله تعالى وما الذى يستحقه من العذاب فحذف لدلالة
الكلام عليه والاية عامة في كل من ينهى عن الصلوة والخير وقد روى عن علي عليه السلام انه خرج في يوم
عيد فراى ناسا يصلون فقال يا ايها الناس قد شهدنا نبي الله في مثل هذا اليوم فلم يكن احد يصلي قبل العيد او
قال النبي فقال رجل يا امير المؤمنين الا تنهى ان يصلوا قبل خروج الامام فقال لا اريد ان انهى عبدا اذا صلى
ولكنا نحدثهم بما شهدنا من النبي صلى الله عليه وآله او كما قال ومعنى ارايت ههنا تعجب للمخاطب ثم كرر هذه اللفظة
للتاكيد في التعجب فقال ارايت ان كان على الهدى يعني العبد المنهي وهو محمد صلى الله عليه وآله او امر بالتقوى
يعني بالاخلاص والتوحيد ومخافة الله تعالى وههنا حذف ايضا تقديره كيف يكون حال من ينهاه عن
الصلوة ويزجره عنها ثم قال ارايت ان كذب ابو جهل وتولى عن الايمان واعرض عن قبوله والاصغاء اليه
الم يعلم بان الله يرى ما يفعله ويعلم ما يصنعه ويصنعه والتقدير ارايت الذى فعل هذا الفعل ما الذى يستحق
بذلك من الله تعالى من العقاب وقيل ان تقدير نظم الاية ارايت الذى ينهى عبدا اذا صلى وهو على الهدى
امر بالتقوى والناهي مكذب متول عن الايمان فما اعجب هذا ثم هدده فقال الم يعلم اى هذا المكذب
فان لم يعلم فليعلم بان الله يرى هذا الصنيع الشنيع فيؤاخذه به وفي هذا اشارة الى انه سبحانه ينتقم للمحق من
المبطل وضمان على العبد بان الله يعلم ما ياتيه ويراه يوجب المسارعة الى فعل الطاعة وترك المعصية ثم قال كلا
اى لا يعلم ذلك لئن لم ينته يعني ان لم يمتنع ابو جهل عن تكذيب محمد صلى الله عليه وآله وايذائه لنسفعن بالنا
صية اى لنجرن بناصيته الى النار وهذا كقوله فيؤخذ بالنواصي والاقدام ومعناه لنذلنه ولنقيمنه مقام الاذ
فى لاخذ بالناصية اهانة واستخفاف وقيل معناه لنغيرن وجهه ولنسودنه بالنار يوم القيمة لان
السفع اثر الاحراق بالنار ثم اخبر سبحانه عنه انه فاجر خاطئ بان قال ناصية كاذبة خاطئة وصفها
بالكذب والخطاء يعني ان صاحبها كاذب في اقواله خاطئ في افعاله ذكر الجزء بها اضاف الفعل اليها قال ابن
عباس لما اتى ابو جهل رسول الله صلى الله عليه وآله انتهره رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ابو جهل اتنهرني يا محمد فوالله لقد علمت ما بها احد
اكثر ناديا مني فانزل الله سبحانه فليدع ناديه وهذا وعيد اى فليدع اهل ناديه اى اهل مجلسه يعني عشيرة
فلينتصر بهم اذا حل عقاب الله به والنادي المجلس قال وتاتون في ناديكم المنكر ثم قال سندع الزبانية يعني الملئكة
الموكلين بالنار وهم الملئكة الغلاظ الشداد قال ابن عباس لو دعا ناديه لاخذته زبانية النار من ساعته
معاينة

معاينة وقيل انه اخبار بانه يدعو اليه الزبانية دعا ناديه او لم يدع وصدق سبحانه ذلك فقتل ابو جهل
يوم بدر ثم قال كلا اى ليس الامر على ما عليه ابو جهل لا تطعه في النهي عن الصلوة واسجد لله يا محمد واقترب
من ثوابه وقيل معناه وتقرب اليه بطاعته وقيل معناه اسجد يا محمد لله لتقرب منه فان اقرب ما يكون العبد
من الله اذا سجد له وقيل واسجد اى وصل لله واقترب من الله وفي الحديث عن عبد الله بن مسعود ان رسول
الله صلى الله عليه وآله قال اقرب ما يكون العبد من الله اذا كان ساجدا وقيل المراد به السجود لقراءة هذه السورة والسجود
هنا فرض وهو من العزائم وروى عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال العزائم الم تنزيل وحم السجدة
والنجم اذا هوى واقرا باسم ربك وما عداها في جميع القران مسنون وليس بمفروض

عدد آيها ست ايات مكي شامي خمس في الباقين **اختلافها**

اية ليلة القدر الثالثة مكي شامي **فضلها** ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال من قرا انا انزلناه في فريضة
من الفرائض نادى مناد يا عبد الله لقد غفر لك ما مضى فاستانف العمل سيف بن عميرة عن رجل عن ابي جعفر عليه
السلم قال من قرا انا انزلناه يجهر بها كان كشاهر سيفه في سبيل الله ومن قراها سرا كان كالمتشحط بدمه في
سبيل الله ومن قراها عشر مرات مرت على نحو الف ذنب من ذنوبه **تفسيرها** امر سبحانه بالسجود والتقرب
اليه في خاتمة تلك السورة وافتتح هذه السورة بذكر ليلة القدر وان التقرب فيها الى الله تعالى يدعو الى التقرب اليه
في سائر الليالي والايام فكانه قال اقترب اليه في سائر الاوقات خصوصا في ليلة القدر وقال ابو مسلم لما
امر بقراءة القران في تلك السورة بين في هذه السورة ان انزاله في ليلة القدر

القراءة قرا الكسائي وخلف مطلع
بكسر اللام والباقون بفتح اللام وفي الشواذ قراءة ابن عباس وعكرمة والكلبي من كل امرئ سلام **الحجة** قال ابو علي
مطلع ينبغي ان يكون مصدرا بدلالة ان المعنى سلام هي حتى وقت طلوعه والى وقت طلوعه فهو نحو مقدم الحاج و
خفوق النجم يجعل المصدر فيه زمانا على تقدير حذف المضاف والقياس ان يفتح اللام كما ان مصادر سائر ما كان
من فعل يفعل مفتوح العين نحو المخرج والمقتل واما الكسر فلان من المصادر التي ينبغي ان يكون على المفعل ما قد كسر
كقولهم علاه المكبر والمجزر وقوله من كل امرئ قال ابن جني انكر ابو حاتم هذه القراءة على ابن عباس وعن ابن عباس انه
قال يعني الملئكة قال ولا ادري ما هذه وانما هو تنزل الملئكة فيها كل امر كقوله فيها يفرق كل امر حكيم ومن كل
امر فتم الكلام ثم استانف فقال سلام اى هي سلام الى ان يطلع الفجر وقال قطرب معناه هي سلام من كل امر
امرى ولا يلزم على قولهم قطرب ان يقال فكيف جاز تقديم معمول المصدر الذى هو سلام عليه وقد عرفنا امتناع جواز
تقديم صلة الموصول او شيء منها عليه والجواب ان سلاما في الاصل كمصدره فاما ههنا فانه موضوع
موضع اسم الفاعل الذى هو سالمة او مسلمة فكانه قال من كل امرئ سالمة هي او مسلمة هي سالمة او مسلمة منه
اللغة القدر كون الشيء مساويا لغيره من غير زيادة ولا نقصان وقدر الله هذا الامر يقدره قدرا اذا جعله
على مقدار ما تدعو اليه الحكمة والشهر في الشرع عبارة عما بين هلالين من الايام وانما سمي شهرا لاشتهاره
بالهلال وقد يكون الشهر ثلثين ويكون تسعة وعشرين اذا كان هلاليا فان لم يكن هلاليا فهو ثلثون
الاعراب خير من الف شهر تقديره خير من الف شهر لا ليلة القدر فيه فحذف الصفة وقوله سلام هي

مبتدأ وسلام خبره من امر مقدم عليه وهو يعمل في الفاعل لانه اذا حمل على المصدر لم يجز تعلق حتى به لانه لا يفصل
بين الصلة والموصول ومثله قول الشاعر لهلا سيغنم سعي عصبة مانت وهل كفلاني في الوفاء سواء سواء بمعنى
مستو والتقدير وهل كفلاني مستويان في الوفاء ولا يتمنى هذا التقدير لان سواء لو كان مصدرا لما تقدم
عليهما في صلته ويجوز تعليق حتى بقوله تنزل الملائكة ولا يجوز ان يكون هو مبتدأ و يكون حتى في موضع الخبر
لانه لا فائدة فيه اذ كل ليلة بهذه الصفة ومطلع مجرور بحتى وهو في معنى الى **المعنى** انا انزلناه
الهاء كناية عن القران وان لم يجر له ذكر لانه لا يشتبه الحال فيه ليلة القدر قال ابن عباس انزل الله القرآن
جملة واحدة في اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم كان ينزله جبرئيل ع على محمد صلى الله عليه و
آله نجوما وكان من اوله الى آخره ثلث وعشرين سنة وقال الشعبي معناه انا ابتدانا انزاله في ليلة ا
لقدر وقال مقاتل انزله الله من اللوح المحفوظ الى السفرة وهم الكتبة من الملائكة في السماء الدنيا وكان ينزله
ليلة القدر من الوحي على قدر ما ينزل به جبرئيل ع على النبي صلى الله عليه واله في السنة كلها الى مثلها من قابل
والكلام في ليلة القدر على ضروب فالاول اختلاف العلماء في معنى هذا الاسم ومأخذه فقيل سميت ليلة القدر
لانها الليلة التي يحكم الله فيها ويقضي بما يكون في السنة باجمعها من كل امر عن الحسن ومجاهد وهي الليلة
المباركة في قوله انا انزلناه في ليلة مباركة لان الله تعالى ينزل فيها الخير والبركة والمغفرة وروى ابو الضحى عن
ابن عباس انه قال يقضي القضايا في ليلة النصف من شعبان ثم يسلمها الى اربابها في ليلة القدر وقيل ليلة القدر
اي ليلة الشرف والخطر وعظم الشان من قولهم رجل له قدر عند الناس اي منزلة وشرف ومنه وما قدروا
الله حق قدره اي ما عظموه حق عظمته عن الزهري قال ابو بكر الوراق لان من لم يكن ذا قدر اذا احياها
صار ذا قدر وقال غيره لان للطاعات فيها قدرا عظيما وثوابا جزيلا وقيل سميت ليلة القدر لانه انزل فيها
كتاب ذو قدر الى رسول ذي قدر لاجل امة ذات قدر على يدي ملك ذي قدر وقيل هي ليلة التقدير لان
الله تعالى قدر فيها انزال القران وقد سميت بذلك لان الارض تضيق فيها بالملائكة من قوله ومن قدر
عليه رزقه عن الخليل بن احمد والضرب الثاني اختلافهم في انها اية ليلة فذهب قوم الى انها انما كانت
على عهد رسول الله ص ثم رفعت وجاءت الرواية عن ابي ذر انه قال قلت يا رسول الله ليلة القدر هي شيء
يكون على عهد الانبياء تنزل فيها فاذا قبضوا رفعت قال لا بل هي الى يوم القيمة وقيل انها في ليالي السنة كلها
ومن علق طلاق امراته على ليلة القدر لم يقع الى مضي سنة وهو مذهب ابي حنيفة وفي بعض الروايات
عن ابن مسعود انه قال من يقم الحول كله يصبها فبلغ ذلك عبد الله بن عمر فقال رحم الله ابا عبد الرحمن اما علم
انها في شهر رمضان في كل سنة ثم اختلفوا في اي ليلة هي منه فقيل هي اول ليلة منه عن ابن رزين العقيلي
وقيل هي ليلة سبع عشرة منه عن الحسن وروي انها ليلة الفرقان وفي صبيحتها التقى الجمعان والصحيح انها
في العشر الاواخر من شهر رمضان وهو مذهب الشافعي وروي مرفوعا انه قال ص التمسوها في العشر الاواخر
وعن علي ع ان النبي ص كان يوقظ اهله في العشر الاواخر من رمضان قال وكان اذا دخل العشر الاواخر دأب
وادأب اهله وروى ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص اذا دخل العشر الاواخر شد المئزر واجتنب
النساء واحيى الليل وتفرغ للعبادة ثم اختلفوا في انها اية ليلة من العشر فقيل انها ليلة احدى وعشرين
وهو مذهب ابي سعيد الخدري واختيار الشافعي قال ابو سعيد الخدري قال رسول الله ص رايت هذه

الليلة